În cadrele unei filosofii occidentale a dorinţei, iubirea nu apare nici ca simplă afectivitate şi nici ca simplu epifenomen al sexualităţii. În definitiv, ce este iubirea? Este ea propriul meu sentiment, sentimentul celuilalt, necesara relaţie dintre ele? În ce măsură pot fi sigur chiar de sentimentul meu? Ce este operaţional definitoriu? Că simţim nevoia să stăm în preajma lui? Că facem dragoste, că ne vedem frecvent cu celălalt, că glumim cu plăcere cu el? Răspunsul la toate aceste întrebări este mereu interpretabil, este o chestiune de hermeneutică. Fenomenologia iubirii devine foarte vastă: de la iubirea romantică până la filmele pornografice, de la puritatea iubirii adolescentine, „potrivit semnificaţiei poetice", până la nevrozele erotice ale psihanalizei şi psihiatriei, de la mistică la magie erotică. Cu o singură condiţie: în măsura în care este purtătoarea „dorinţei metafizice". Întrebările-problemă – de ce ne îndrăgostim? de ce perseverăm în a ne îndrăgosti, în pofida experienţelor noastre dezastruoase sau decepţionante? de ce discursul îndrăgostit afirmă, extatic şi tangent la existenţă, un absolut contrar realităţii experienţelor noastre existenţiale cotidiene? de ce credem că iubirea va ţine veşnic? de ce ne certăm dacă ne iubim? ce şi câtă legătură are iubirea cu sexualitatea? – capătă sens filosofic de îndată ce descoperim în ele prezenţa semnificativă a „dorinţei metafizice".

Aurel Codoban
COLECŢIA BALCON
Ideea Design & Printţ
Editură
2004
Aurel Codoban AMURGUL IUBIRII
De la iubirea-pasiune la comunicarea corporală
Ideea Design & Printţ
Editură
Cluj
2004
© Aurel Codoban şi Ideea Design & Printţ, Editură, 2004, pentru această ediţie
Carte apărută cu sprijinul Ministerului Culturii şi Cultelor.
Redactori de colecţie Timotei Nădăşan Attila Tordai-S.
Redactor Timotei Nădăşan
Lector şi corector Virgil Leon

Copertă
Eugen Coşorean
Tehnoredactor Lenkejanitsek
Concepţie grafică şi tipar Ideea Design & Prinţ, Cluj
Ghid de lectură la scenariul teoretic al unui fost curs

Cartea pe care cititorul o are în faţă reprezintă scenariul teoretic al cursului de Hermeneutica iubirii. *Acest curs aplica relaţiilor interpersonale, înţelese ca o* **întâl***nire între lumi virtuale de semnificaţii, principiile interpretării hermeneutice şi lua ca exemplu pentru acest tip de relaţii iubirea. Conform evoluţiei postmoderne a logicii programelor universitare, acest curs a evoluat tematic spre Corp* şi comunicare *în formula precisă a unui curs de* Comunicare de/şi gen.

Transcrierea scenariului teoretic al cursului de Hermeneutica iubirii **într-***o carte* **s-***a dovedit foarte dificilă. Discursul oral de tipul cursului dispune de mijloace economicoase pentru a semnala implicarea sau dezimplicarea, detaşarea, seriozitatea teoretică sau ironia jucăuşă, ipoteza bine întemeiată sau sugestia ghiduşă. Transliterarea şi transcodarea acestor conotaţii ar fi necesitat spaţii textuale largi şi explicaţii fastidioase. De aceea în cele din urmă am ales o soluţie de compromis între cursul care a fost şi cartea care urma să fie. Am transcris părţile teoretice care analizau iubirea-pasiune, iubirea de tip Don Juan, iubirea romantică şi iubirea aşa cum apare ea din perspcăiva psihanalizei în funcţie de cele trei mari teorii filosofice ale dorinţei, platoniciană, spinoziană şi freudiană, lăsând loc deschis în ultimele capitole pentru cristalizarea unei forme psihanalitice şi pentru configurarea unei teorii corporeiste a dorinţei. Am păstrat şi unele exerciţii aplicative în excursuri semnalate prin italice. Cititorul poate alege să le accepte ca reţete sau „sfaturi practice" ori să le considere tandre ironii. O bună parte a cursului n-a putut fi transcrisă din pricina riscantei sale oralităţi, pentru care mi* **s-***a sugerat să fac mai* degrabă *o înregistrare. Rămâne de văzut dacă bunăvoinţa şi imaginaţia cititorului acestei cărţi o vor putea reconstitui pe cont propriu.*

ISBN 973 – 7913 – 20 – 5

Iubirea în limitele unei ontologii hermeneutice a detaliului în puţine locuri ale culturii occidentale este atât de evidentă distanţa ce separă filosofia de literatură ca în modul diferit în care este tratată iubirea. O atare diferenţă ar trebui să fie prevenitoare în ceea ce priveşte calitatea metafizicii occidentale, dacă n-am şti deja că ea apare

ca un surogat de religie pentru elitele raţionaliste şi continuă prin a fi, în principal, o ideologie a raţiunii şi a raţionalităţii. Poate că lipsa ei de viitor în modernitatea târzie1 se leagă tocmai de această parţialitate a raţiunii faţă de multiplicitatea dimensiunilor existenţiale…

Rezerva sau jena filosofiei occidentale faţă de iubire merge mână în mână cu rezerva mai accentuată pe care raţiunea o are faţă de orice formă a dorinţei şi se înscrie în clasa generală a opoziţiei raţiunii faţă de tot ceea ce nu este cunoaştere sau moralitate raţională, dictată de reguli: simţuri, imaginaţie, reprezentare, sentimente etc. Iar diferenţa în evaluarea iubirii faţă de dorinţă provine, cu toată natura lor identică, din modalitatea lor diferită: pentru filosofie, iubirea este dorinţa modelată, domesticită, cultivată, în modelarea dorinţei, în domesticirea şi civilizarea ei se recunoaşte meritul literaturii, al mitologiei şi artelor în general şi se adevereşte o parte din formula: *Liebe ist nur ein Wort*, dacă o vom traduce hermeneutic: iubirea este numai o semnificaţie. Acesta este unul din efectele sociale sau civilizatorii ale mitologiei şi artelor: de a semnifica, de a produce moduri de exprimare existenţiale, de a oferi modele culturale.2

Rezervâ**ndu-**şi dreptul de a medita asupra iubirii, filosofia occidentală recunoaşte efectul modelator al literaturii asupra iubirii, dar nu înţelege sau trece sub tăcere propriul efect modelator. Or, participarea filosofiei occidentale la ceea ce a devenit iubirea în Occident este la fel de mare ca şi participarea la edificarea creştinismului. Căci iubirea devine în Occident o formă a „dorinţei metafizice", a dorinţei de Absolut, a dorinţei de a fi

1. „Modernitate târzie" şi „postmodernitate" sunt termeni folosiţi adesea indistinct sau fără mare grijă terminologică. Cred că „modernitatea târzie" este un termen care trebuie utilizat pentru a defini o realitate analizată de gânditorii „modernităţii vieneze". O astfel de realitate a devenit pentru noi situaţie de viaţă efectivă. Pe când „postmodernitatea" este legată de tehnologia comunicaţiilor electronice şi a informaticii şi, deşi teoretizarea ei a început să nu mai fie la modă, noi urmează să ne instalăm în ea abia acum. Desigur, despărţirea între cele două etape ale istoriei occidentale *trasează* graniţe cronologice diferite, în funcţie de aspectul vizat. Acesta este sensul în care sunt folosiţi cei doi termeni în cartea de faţă.

2. Astfel, anecdota ne arată că sărutul „standardizat", închizând ochii, este consecinţa difuzării unui model cinematografic

hollywoodian al gestului…

Absolutul *ţi* datorită participării complice a filosofiei. Reprezentarea occidentală a iubirii este produsul specific al unei sacralizări religioase a sexualităţii, la interdicţiile şi tabuizările căreia se adaugă ontologia platoniciană a transcendenţei. Iubirea, cel puţin iubirea-pasiune, care, pentru Occident, este forma pozitivă, acceptabilă religios şi cultural a teribilei stihii care este sexualitatea, la fel ca şi filosofia, s-ar putea să fie un produs exclusiv occidental, „o *afacere* de provincie". Oricum, iubirea ca „dorinţă metafizică" – dorinţă de Absolut, Transcendent sau Sacru – este coextensivă istoriei de până acum a Occidentului, la fel ca religia sa creştină sau filosofia sa metafizică, la fel ca tehnica ori artele sale.

În cadrele unei filosofii occidentale a dorinţei, iubirea nu apare nici ca simplă afectivitate şi nici ca simplu epifenomen al sexualităţii. În definitiv, ce este iubirea? Este ea propriul meu sentiment, sentimentul celuilalt, necesara relaţie dintre ele? în ce măsură pot fi sigur chiar de sentimentul meu? Ce este operaţional definitoriu? Că simţim nevoia să stăm în preajma lui? Că facem dragoste, că ne vedem frecvent cu celălalt, că glumim cu plăcere cu el? Răspunsul la toate aceste întrebări este mereu interpretabil, este o chestiune de hermeneutică. Fenomenologia iubirii devine foarte vastă: de la iubirea romantică până la filmele pornografice, de la puritatea iubirii adolescentine, „potrivit semnificaţiei poetice", până la nevrozele erotice ale psihanalizei şi psihiatriei, de la mistică la magie erotică. Cu o singură condiţie: în măsura în care este purtătoarea „dorinţei metafizice", întrebările-problemă – de ce ne îndrăgostim? de ce perseverăm în a ne îndrăgosti, în pofida experienţelor noastre dezastruoase sau decepţionante? de ce discursul îndrăgostit afirmă, extatic şi tangent la existenţă, un absolut contrar realităţii experienţelor noastre existenţiale cotidiene? de ce credem că iubirea va ţine veşnic? de ce ne certăm dacă ne iubim? ce şi câtă legătură are iubirea cu sexualitatea? – capătă sens filosofic de îndată ce descoperim în ele prezenţa semnificativă a „dorinţei metafizice".

Iubirea şi moartea sunt două dintre experienţele omeneşti care dau starea de graţie a transcenderii, două dintre extazele („ek-stazele") care transformă viaţa umană (cvasibiologică) în existenţă („ek-sistenţă"). Dorinţa îl vizează pe celălalt, pe altul, şi ne implică eul, în vreme ce moartea îi implică pe alţii, pe ceilalţi, şi ne

vizează pe noi, pentru că… numai ceilalţi mor. E adevărat că moartea este mai puternică, cum spune Eliade: miracol cognoscibil, dar incomunicabil, ea este „«ruptura de nivel» care «sparge acoperişul casei», acolo unde iubirea doar l-a crăpat puţin”.3 Moartea ridică viaţa la aventura existenţei, face din om o fiinţă de aventură care-şi poate risca şi pierde viaţa, după cum o poate risca şi să o câştige ca existenţă. Dar iubirea, care permite omului să întrezărească un crâmpei din înţelesul transândividual al vieţii, ne vindecă de spaima acelei Fiinţe despre care ne vorbesc filosofii şi care, pentru noi, nu poate ieşi decât din neant.

3. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucureşti, Nemira, 1995, p. 211.8

respectiv din nimicnicia fiindului care suntem. Numai iubirea ridicată la puritatea detaşării existenţiale a morţii te poate salva de angoasa pe care Fiinţa, ieşind din „spumele” neantului – tot astfel cum Venera (Venus/ Afrodita) iese, în celebrul tablou al lui Botticelli, din spumele mării –, o produce inevitabil. Iubirea pare să existe providenţial pentru a ne vindeca de anxietatea pe care intimitatea relaţiei dintre Fiinţă şi neant o poate produce, de spaima ce te poate cuprinde atunci când descoperi că numai neantul, la fel ca un *black hole* din cosmologia relativistă, face bloc compact şi absolut, în vreme ce fiinţa este dispersată şi istorială, la fel ca stelele şi constelaţiile pe cerul negru.

Iubirea este şi o modalitate de apărare împotriva dorinţei – să nu ne înşelăm, mai sălbatică la om decât nevoia sau instinctul la animale. Iubirea este forma domesticită religios sau cultural a autenticului nostru imbold către Fiinţă, care este dorinţa. Am putea vedea în iubire o tehnică spirituală a salvării în raport cu dorinţa (dacă recuperăm vechiul înţeles, de artă, al lui *technè*). Ceea ce produce, în cenuşa de pasăre Phoenix a sfârşitului ei, o iubire sau un şir de iubiri este ceea ce orice hermeneutică filosofică existenţială este ţinută să producă: o înţelegere superioară, cum este cea reclamată de Spinoza – un *amor Dei intellectualis*, după a 11-a poruncă, dată de Talmud celor aleşi: să nu plângi, să nu râzi, să nu deteşti, ci să înţelegi. Sau, comparând-o cu ataraxia sau apatia mai vechilor curente filosofice, ea poate produce în plan afectiv o superioară „tandră indiferenţă”. Şi la ce altceva poţi spera de la o viaţă jucată pe miza existenţei, decât la atâta iubire câtă să-ţi susţină „tandra indiferenţă” în faţa lumii şi a

semenilor? Pentru că la fel ca morala – cea budistă, a nonataşamentului, care refuză atât sinuciderea, cât şi împlinirea directă a dorinţei –, exerciţiul unei mari iubiri se face fără speranţă şi fără grabă. Fără speranţă, întrucât oamenii l-au putut trăda până şi pe Fiul lui Dumnezeu; şi fără grabă: dacă Timpul e cel mai mare dintre zeii modernităţii noastre, lipsa de grabă este o virtute, pe potrivă, divină!

Odată cu tematizarea comunicării, polii situaţiei antropologice nu mai sunt, ca altă dată, corpul şi sufletul, ci gestul şi cuvântul (respectiv comunicarea prin acţiune şi comunicarea prin cuvânt). Antropologia poate defini omul – şi umanul – situându-l între gesturile pe care acesta le face şi cuvintele pe care le spune, între operaţionalitate şi semnificaţie, între adaptare şi poezie. Dacă definim omul ca acel punct al contextului Fiinţei unde semnificaţiile trec în comportament, iar gesturile se pot ridica la semnificaţii, atunci cu siguranţă, în contextul omului, la rândul lui, punctul privilegiat în care această *trecere* se petrece este acela al iubirii. Numai în iubire gesturile se transformă în semnificaţii şi semnificaţiile se transformă în gesturi cu uşurinţă şi firesc. Această relaţie arhaic-existenţială între gest şi cuvânt, între demers şi discurs, între semnificaţie şi comportament reface, de fapt, vechea relaţie dintre mit şi ritual, în care niciunul nu-l putea domina pe celălalt. Nicăieri în contextul vieţii noastre actuale nu se mai întâmplă această alchimie sau metamorfoză cu totul stupefiantă pentru noi şi admirabilă în sine. De fapt, noi, în modernitatea noastră târzie, ne aflăm între o religie de nesusţinut şi o filosofie de nepracticat. Practica efectivă a filosofiei noastre este simpla practică a unui discurs, este un demers discursiv. Suntem obişnuiţi să vorbim mereu, deşi de puţine ori cu adevărat semnificativ. Există o „schizofrenie" care ne ameninţă: una **gân**dim, alta spunem şi cu totul altceva facem. Această – mai mult decât duplicitate – triplicitate nu poate exista în contextul efectiv al iubirii. Iubirea este un fel de *memento* a ceea ce a fost într-adevăr, cândva la începuturi, filosofia.4 Oricum, iubirea este pentru Occident singurul loc în care apare şansa de a se păstra intactă această trecere a semnificaţiilor în gesturi şi a gesturilor în semnificaţii ce *caracterizează* destinul omului raportat la Fiinţă.5 Or, această desituare în raport cu adaptarea animalică mai mult sau mai puţin instinctivă, această trecere la semnificaţii, această instalare în limbă, comunicare şi sens este formula ontologică a

omului, a mutaţiei ontologice care produce omul.

Dar dacă adaptarea este necesitatea supravieţuirii, semnificarea ar trebui să fie libertatea existenţială, iar tensiunea dintre gest şi cuvânt să o repete pe cea dintre ideea de determinare şi cea de libertate. Între noţiunea omului ca mecanism **într-**un angrenaj şi aceea a omului ca persoană autonomă este foarte greu să decizi. Uneori ai impresia că cei din jur sunt nişte computere programate, că ajunge să apeşi pe nişte butoane pentru ca reacţiile pe care le obţii să fie predictibile şi precise. Există însă şi zile în care crezi în libertatea sau spontaneitatea celor din jur, în ruptura pe care gesturile şi cuvintele lor o pot introduce în ordinea prea mecanică a lumii. În pofida spontaneităţii presupuse, iubirea poate fi obţinută şi manipulată, pentru că ea este un cod occidental, un program pentru un computer de tip uman. Dar dacă există vreun loc în care libertatea şi spontaneitatea să aibă totuşi şanse împotriva mecanismului care suntem noi, să aibă şanse împotriva determinărilor, acest loc este iubirea, în care cel programat se poate revolta sau elibera de programările sale.

Pare că iubirea păstrează acele trăsături care aparţineau sacrului. Ar trebui să spunem **–** şi la sfârşit o voi spune, dar din alte motive **–** că iubirea ar fi singura moştenire paradiziacă ce ne**-**a rămas pe acest pământ (dacă n**-**ar exista notabila excepţie a lenei). Tocmai de aceea aş vrea să previn de la început împotriva oricărei manii religioase sentimental**-**erotic**-**apetitive, respectiv împotriva modalităţii de a face din iubire o recuperare a sacrali

4. Şi a ceea ce ar putea redeveni, dacă în cuvântul „filosofie" accentul ar cădea mai degrabă pe „iubire" decât pe „înţelepciune".

5. Iubirea nu poate fi nici experienţă pur imaginară, delir liric, dar niciun erotism sexual, aerobic erotic, ci coprezenţă a tandreţii erotice contrabalansată de ceea ce este iubirea în manieră sentimentală sau semnificativă, ca experienţă imaginară. Sexualitatea şi sentimentalitatea sunt la fel de importante şi importanţa lor este legată de concomitenta gestului şi cuvântului, de împreună lucrare a lor: singure, nu înseamnă nimic; iar astăzi, abii dacă împreună mai pot însemna ceva.

taţii pierdute. Iubirea excesivă, sacralizarea fetişizantă a obiectului iubit sau a iubirii sunt patologice. Iubirea excesivă pe care o îndreptăm asupra cuiva dezadaptează **–** prin infatuare sau înfumurare

– sau duce la nenorocire. Şi apoi sacrul are două registre: al transcenderii şi al transgresării, al misticii şi al magiei. Vreau să atrag aici atenţia asupra posibilelor deplasări patologice – pentru că magicul este cel care îngăduie această alchimie ce inversează puritatea şi oroarea, redirecţionând transcenderea spre sine, buclând-o egotist, transformând-o în transgresare a regulii ce constituie iubirea. În magia polineziană, atingerea cadavrului impurifică, dar cine reuşeşte să atingă mortul şi să depăşească această impurificare, să supravieţuiască transgresării fără să fie afectat, capătă, dimpotrivă, puteri sacre. La fel se întâmplă şi în contextul iubirii: iubirea este definită de puritatea autotranscenderii, dar dacă această regulă este transgresată, ea funcţionează la fel de bine ca seducţie, donjuanism sau ca mişcare inversată a curentului afectiv, ca în *Luni de fiere* a lui Pascal Bruckner.

Mistica iubirii-pasiune, occidentală şi mai ales creştină, conţine implicit o altă mistică, platoniciană şi unitivă, care deschide posibilitatea magiei erotice, ce face ca partenerii să se topească unul în celălalt, să se amalgameze indistinct. Acest gen de mistică ignoră persoana, ignoră de fapt prăpastia ontologică dintre *creatură* şi *Creator* sau ignoră prezenţa existenţială consistentă a celuilalt, care este altceva decât un lucru şi altul decât mine. Pentru mistica apărută în creştinism, care este o mistică a diferenţei, creaţia nu este cădere şi, cu toată analogia de persoană, între Creator şi creatură se instalează o prăpastie ontologică: niciodată creatura nu poate fi Creatorul. Cred că, la sfârşitul modernităţii, recunoaşterea alterităţii, a diferenţei şi a prezenţei reale ontologic a Celuilalt a devenit esenţială.

Chiar dacă proiectul creştin al omului ca persoană a eşuat în Occident şi dacă perspectiva mea este limitat masculină6, pentru că „gândirea are sex", sunt în favoarea unei mistici a diferenţei. Pentru mine există, la fel ca între Fiinţă şi fiind, o adversă reciprocitate a masculinului şi femininului, care îi constituie pe cei doi, pe el şi pe ea, care face ca niciunul să nu poată exista fără celălalt, dar şi ca niciunul să nu fie totuşi celălalt. Unii romancieri ai iubirii, precum Scott Fitzgerald, în *Blândeţea nopţii*, şi Pascal Bruckner, în *Luni de fiere*, repetă această idee: într-o lume a consumului, pe care diferenţa sau alteritatea o împinge spre canibalism, „veghează ca

To: aşa> nu Pot sar Peste umbra mea: cultura noastră este o cultură a masculinităţii, împotriva fantasmelor feminismului (cu toată

simpatia mea excesivă pentru el, care mă face să spun uneori, când am conştiinţa superiorităţii intuiţiei mele, „între noi, femeile", sau să afirm cu neruşinare că aş fi „lesbiană"), sistemul cultural şi civilizatoriu este în Occident, ca peste tot în lume, masculin, şi nu feminin: descendenţe matriliniare au existat, o forţă a feminităţii a fost chiar divinizată, dar matriarhatul nu a existat. Nici măcar subtila psihanaliză freudiană nu reuşeşte să interpreteze sexualitatea feminină din**tr-**o altă perspectivă decât una masculină. Femeia este cu adevărat „*celălalt*", feminitatea este alteritatea, dar interpretarea rămâne, de regulă, reductivă. Feminismul nu rezolvă problema, ci înmoaie numai rigoarea limbajului, prin**tr-**o exagerare simetric inversă.

10

11

niciodată să nu dispari în personalitatea altcuiva, bărbat sau femeie". În aceste condiţii, ceea ce putem spera de la iubire este impunerea alterităţii, a diferenţei, a nonidentităţii şi a obligaţiei recunoaşterii acesteia, care convine atât de mult gândirii slabe postmoderne.

Desigur, iubirea ajunge să joace rareori **–** numai în situaţii**-**limită ori în contexte mistice **–** acest rol de nivel energetic înalt. Dar chiar şi în banalitatea existenţei noastre cotidiene, unde arderile sunt mai domoale, ea funcţionează similar. Alteritatea pe care avem ocazia să o întâlnim este cea a prezenţei Celuilalt. Dacă există un loc unde celălalt să poată fi creditat, să poată deveni scop pentru noi, şi nu mijloc7, acest loc este iubirea. Pe Celălalt îl putem asimila oarecum canibalic, îl putem face „una cu noi" sau îl putem anula, îi putem şterge alteritatea, transformâ**ndu-**l în obiect. Or, iubirea păstrează în acelaşi timp misterul alterităţii, al neidentităţii celuilalt cu mine, dar şi ţine deschisă comunicarea cu el, face ca potrivirea semnificaţiilor noastre – a mea cu a celuilalt **–** să înceapă să schiţeze un sens. Iubirea concentrează destinul comunicării drept comunitate, al unei comunicări care nu este un simplu mesaj cu informaţii. Tot astfel cu Fiinţa: noi nu ne putem identifica nici cu ea, nici cu neantul. De aceea iubirea este, în contextul existenţei umane, inversul figurii destinate a morţii, adică forma pozitivă a ceea ce în negativ este moartea: o transcendere a realităţii de „aici şi acum" a vieţii, prin**tr-**un joc care rămâne totuşi în domeniul vieţii, al lumii noastre.

Ce fel de gândire poate decide asupra temelor acestora atât de

eclatante pe care le implică iubirea – prezența conștiinței de sine, limitată de corp, cariată de inconștient și însoțită de solipsismul existențial, a dorinței care susține mecanismele iubirii și ne îndreaptă spre singura realitate relativ certă, a prezenței celuilalt, a economiei libidinale, a pluralității eurilor și autohipnozei afective, a dublului, melancoliei, seducției și geloziei – și asupra apartenenței lor la postmodernitate? Aparent cel puțin, temele aparțin gândirii filosofice. Atunci numele clasic potrivit pentru ceea ce urmează ar putea fi o *introducere filosofică la iubire*. Dar filosofia are de făcut numai introduceri, acolo unde începe cu adevărat iubirea ea nu mai are loc, este un „mai mult" la care filosofia poate numai aspira.8

7. Nu spun că și este, dar poate deveni. Textul sacru ne îndeamnă să-l iubim pe celălalt nu mai mult, dar nici mai puțin decât ne iubim pe noi înșine; dar ce ne facem dacă nu ne iubim pe noi? Una din regulile importante ale unei bune iubiri este să ne iubim adecvat pe noi înșine; altfel cum am ști să-i iubim pe ceilalți?

8. În filosofia bună se întâmplă, discursiv, ca în ironia fină: discursul este reflexiv. Ironistul se are în vedere mai întâi pe sine, abia apoi pe ceilalți. La fel în filosofie: cel care gândește o face mai întâi pentru sine și abia apoi pentru ceilalți. De aceea, el nu dorește, mai întâi, să-i învețe pe alții să iubească, ci vrea să se salveze pe sine de veșnica umană uitare, vrea să reînvețe să iubească, desigur, cu efecte discursive colaterale, pentru că acest discurs este seducător la rândul lui…

Numele mai potrivit poate fi însă cel de *hermeneutică a iubirii.9* Numai în contextul iubirii există această interpretare care înțelege și această înțelegere care ne schimbă existența. Numai acolo suntem atenți la gesturile, privirile, micile fluctuații ale vocii și numai acolo interpretarea ne poate duce la o înțelegere empatică profundă a celuilalt și la o modificare a propriei noastre existențe. Pentru că, la fel ca **într-**o poveste, ca **într-**o narațiune, **într-**o iubire căutăm semnificații – pentru noi și ceilalți, pentru gesturi și spuse, pentru tăcere și dans, pentru absență și deplinătate – și sensuri – ale lumii, existenței și morții. O hermeneutică a iubirii; adică una din interpretările posibile – și nu o filosofie a dorinței, chiar dacă aceasta e implicată în fundal; nu o introducere filosofică la iubire, chiar dacă este și aceasta, și în niciun caz o fenomenologie rece și clinică a erosului. Întrebarea eternă este: ce sens au toate acestea? Mai precis: ce

semnificaţii au în viaţa noastră aceste evenimente amoroase şi ce sens are în existenţa noastră iubirea?

Suplimentar şi tehnic-metodologic vorbind, propun o hermeneutică a iubirii pentru că am în vedere această formulă culturală dublă care a fost cea a hermeneuticii clasice: aceea a filosofiei dorinţei, ca gând, şi a literaturii romaneşti a iubirii, ca expresie: asupra gândului filosofic lucrează, pentru detaliere, expresia literaturii occidentale şi asupra literaturii occidentale, asupra expresiei, *lucrează* gândul filosofic. Hermeneutica aceasta este însă chiar filosofia, aşa cum mai poate fi ea astăzi, în postmodernitate. Odată cu modernitatea, Kant a formulat mesajul ei filosofic afirmând că noi construim lumea în cunoaştere. La sfârşitul filosofiei clasice germane a venit o replică pe măsura acestei afirmaţii. Nietzsche este cel care a arătat că dacă noi construim lumea, atunci cu siguranţă o construim nu în cunoaştere, ci în interpretare. Filosofia clasică germană era „ştiinţa absolută a absolutului", dar pentru Nietzsche adevărul absolut nu mai există, iar lumea devine o poveste. Dezvoltând această direcţie fertilă din marea moştenire nie-tzscheano-heideggeriană, pe care Gadamer a formulat-o la timpul său, Vattimo a remarcat: „acum ontologia chiar este hermeneutică". Nu avem

9. Înainte de a putea identifica referenţial iubirea, trebuie să stabilim, hermeneutic sau semiologic, semnificaţia ei. Această semnificaţie a ei rezultă din sistemul semnificaţiilor unei anumite societăţi, comunităţi sau al unui anumit grup uman, adică din**tr-**un cod, **dintr-**un sistem de norme, de reguli explicite sau implicite. Complicaţia în ceea ce priveşte iubirea constă în faptul că ea este polisemică, că are mai multe semnificaţii, nu numai datorită codurilor multiple care o pot defini **într-**un anumit spaţiu cultural, ci şi datorită multiplelor momente istorice diferite ale acestor coduri şi mai ales intersectării produse prin tradiţie culturală în Occident. Tentativa mea este de a fixa coordonatele codificate ale relaţiilor interpersonale bazate pe dorinţă (apetitivitate), sentimente şi sexualitate, care au drept scop erotismul (plăcerea), în variabilitatea lor istorică şi în constituirea lor actuală. Este o hermeneutică a relaţiilor interpersonale, interesată de felul cum aceste relaţii au fost modelate de definirea religioasă şi filosofică a dorinţei şi de reprezentarea lor în romanul occidental în succesiunea tipurilor de iubire: erosul greco-latin, *agape* creştină, iubirea-pasiune, iubirea donjuanescă,

iubirea romantică, iubirea confluentă (**sim**biotic**-**corporală).

12

13

decât să procedăm cu ironie postmodernă pentru a replica în continuare: hermeneutica este chiar ontologie, de altfel singura care mai este posibilă. Această hermeneutică a iubirii devine atunci o „ontologie" a iubirii, pentru a ne spune, o dată mai mult şi chiar pe un domeniu altă dată al metafizicii, că este posibilă o altă filosofie sau cel puţin că există un proiect riscant al unei modalităţi antispeculative de a face filosofie.

În ce fel este acest proiect riscant? Pentru că, în formula ontologică pe care o utilizează, refuză ceea ce se află la fundaţia filosofiei occidentale: refuză schema platoniciană a iubirii, cea care foloseşte cuplul conceptual transcendent**-**imanent, şi reformulează teoria dorinţei prin intermediul lui Spinoza şi Freud, pu**nându-**şi în final o problemă pe care Nietzsche o ridică: cum putem accepta imanenţa fără să devenim nihilişti? Cum putem accepta că nu există o altă lume, că nu există transcendenţă sau transcendentalitate, fără ca odată cu aceasta tot ceea ce este fidelitate, iubire, autenticitate, onestitate să se spulbere? Există în iubire ceva care ne îngăduie să riscăm refuzul modelului platonician, acela al transcendentului şi al imanentului, şi ne îngăduie chiar să refuzăm modelul care i**-**a succedat – cel kantian din filosofia germană, acela al transcendentalului. Există ceva în iubire ce ne permite să instalăm ceea ce devine emblema ontologică a acestei hermeneutici a iubirii, şi anume „transcenderea fără transcendenţă". Este ceea ce **s-**ar numi, folosind termenii deconstructivismului, „*desituare*", „*spaţiere*", „*diferire*", „*deplasare*" **–** un mod de a nu fi aici, o modalitate a prezenţei**-**absenţă. Această desituare se află în inima soluţiei culturale a oricăror probleme10 şi seamănă cu aceea pe care N. Steinhardt o pomeneşte la începutul *Jurnalului fericirii*: „tu nu eşti aici, nu ţie ţi se **în**tâmplă asta". Steinhardt, crezând în Dumnezeu cu fervoare, ştie că atunci când se întâmplă ceea ce **s-**a întâmplat, bunăoară cu închisoarea, prima dintre cele trei soluţii este aceasta: să te consideri mort". Este soluţia pe care o propune şi Marin Preda *în cel mai iubit dintre pământeni*, *care* spune: „singura salvare pentru cei învinşi: nicio speranţă". În adâncul acestor formule, la fel ca în iubire şi în joc, se află acea desituare, transcendere fără transcendenţă. (Să nu uităm, pentru a susţine comparaţia dintre joc şi

iubire împotriva seriozităţii ipocrite şi convenţionale, care ţine în viaţă instituţiile prin acea rigiditate cadaverică de zombie, că jocul este în modernitatea târzie singura formă a iniţierii.) Numai în iubire îşi găseşte loc această transcendere, doar aici cei doi care se întâlnesc se depăşesc de fapt fiecare, se produce această desituare în raport cu eul – egoist şi meschin – al fiecăruia. De aceea iubirea este o realitate cu n + x dimensiuni scufundată **într-**o realitate cu n dimensiuni.

10. Desigur, nu există probleme adevărate care să poată fi rezolvate, ceea ce putem face cu ele este mereu un subterfugiu: le putem deplasa. Dacă au reala calitate de problemă ele nu pot fi rezolvate – le putem doar desitua, doar spatia.

11. N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Cluj, Dacia, 1991, p. 6.

Această hermeneutică a iubirii aparţine, ca soluţie „oximoronică", unei ontologii a detaliului: teoria a tot ceea ce este, focalizată pe detaliu. După marea ontologie filosofică dedicată totalităţii a „ceea ce este", au urmat mai slabele ontologii regionale, interesate doar de domeniul umanului, naturii, vieţii sau chiar de construcţiile matematicii şi fizicii. După ontologia Fiinţei, a urmat ontologia declinului Fiinţei. Pentru toate aceste ontologii raţionaliste de până la Schopenhauer, dorinţa este doar un detaliu. Detaliul este singularitatea pe care teoriile metafizice o evită. Eu vreau să propun o postmodernă *ontologie a detaliului*, *care* pune la un loc regionalizarea şi declinul ontologiei, care pune în locul ontologiei lui „eu gândesc" o ontologie a lui „eu doresc".12 Această filosofie antropologică a dorinţei pariază, prin**tr-**o hermeneutică ontologică a relaţiilor interper**-**sonale, pe pluralitatea lumilor, pe care le lasă ca atare, neviolentâ**ndu-**le, neconstrângâ**ndu-**le la monoteismul conceptului unic, nesupu**nându-**le unităţii castratoare, ci lăsâ**ndu-**le să survină, să *apară*.

Filosofia occidentală, metafizica, a încetat să fie existenţială, să debuşeze în viaţa noastră. Această ontologie a detaliului care este *hermeneutica iubirii* urmăreşte să recupereze ceea ce era existenţial şi iniţiatic în vechea filosofie, acceptând criticismele şi operând trecerea de la filosofare la interpretare, pentru că interpretarea implică înţelegere şi numai înţelegerea ne schimbă viaţa. Aparţine ontologiei detaliului această hermeneutică a iubirii deoarece finalitatea ei este una care urmăreşte să ne schimbe viaţa din perspectiva a ceea ce pentru raţiune este doar un detaliu. Ontologie a detaliului în sens

existenţial, filosofie care-şi împlineşte rostul, acela de a fi o iniţiere profană în absenţa oricărui har asumat. Nu existenţă efectivă, nu metodă eficientă, ci stil existenţial: vorbind aici în continuare despre iubire, nu aspir să fiu decât un stilist existenţial.

14

12. Suntem în drept să ne întrebăm ce aduce în plus „*eu doresc*" faţă de *cogito*-ul cartezian (eu) gândesc, deci exist" pentru ontologia hermeneutică a lui „eu sunt"; ce aduce dorinţa în plus intelecţiei noastre pentru constituirea acestei hermeneutici care este existenţială; în ce fel completează dorinţa cunoaşterea? Calea intelectului este calea clasică a identităţii, este calea reducţiei, atitudinea, prin excelenţă, a filosofilor şi logicienilor, care spune „tu eşti de fapt eu" şi care nu-i lasă celuilalt niciun fel de existenţă diferită de a mea; este calea pe care Hegel a gândit iubirea ca simplă asimilare. Dar atunci când se invocă, alături de *cogito*-ul cartezian, „*eu doresc*"-ul, atunci ceea ce se câştigă este prezenţa celuilalt nu ca identitate cu mine, ci ca alteritate a mea, ca diferenţă ireductibilă.

15

Pasiunea iubirii şi iubirea pasiunii

„*Cea mai cumplită crimă este aceea de-a face dragoste fără a iubi*". (din axiomele iubirii-pasiune)

Naşterea iubirii-pasiune

Pasiunea iubirii este larg răspândită în această lume. Mitologii din timpuri arhaice, legende, istorii şi povestiri, epopei şi imnuri, poezii şi romane, drame sau tragedii ne-o amintesc mereu, cu mult înaintea filmelor şi serialelor din zilele noastre. Totuşi chiar aceste povestiri care o înfăţişează ne lasă să înţelegem cât de rară, de singulară sau de excepţională – şi de aceea atât de dorită – este o poveste de iubire care luptă cu pasiune împotriva oricăror obstacole. De altfel, numai **într-**o anumită parte a lumii această formă singulară a ajuns să se constituie **într-**un sistem: iubirea-pasiune, cea care a devenit apoi una din formele noastre de viaţă importante şi definitorii, a apărut în Occidentul sfârşitului de ev mediu. Putem spune că, în ceea ce priveşte iubirea, lucrurile stau la fel ca şi cu capitalismul, cu economia de piaţă: în multe locuri din această lume şi în multe dintre epocile ei istorice a existat dorinţă de îmbogăţire, capitalizare, producţie destinată comerţului, aşa cum a existat şi pasiunea iubirii; dar în forma lor sistematică deplină ambele sunt invenţii – una

social-culturală, cealaltă economică – occidentale.

Într-adevăr, iubirea-pasiune reuşeşte o dublă performanţă: aceea de a generaliza esenţa singulară, rarisimă a iubirii, de a face ceva sistematic din ceea ce este excepţional şi singular şi aceea de a încarna pentru o lungă perioadă de timp forma metafizică a dorinţei, „dorinţa metafizică". Or, toate acestea s-au întâmplat pentru prima dată numai în Europa. Etimologia latină a cuvântului pasiune – *pati*: a suferi – desemnează starea celui care suferă, care este dus fără voia lui, care este jucăria forţelor iraţionale pe care nu le poate sau nu vrea să le controleze. Sensul clasic al termenului de pasiune descrie ceea ce suferă omul ca o consecinţă a uniunii dintre suflet şi corp. De la Platon la Descartes, filosofia a considerat pasiunile o afecţiune proprie oamenilor, una de care nu pot suferi nici animalele, nici spiritele pure. Pasiunile – şi aceasta e valabil, în general, pentru dorinţă – nu pot afecta decât fiinţele duale, din carne şi spirit. În Occidentul creştin, termenul de pasiune are un sens iniţial primordial religios: Dumnezeu a trebuit să se încarneze pentru a putea suferi Patimile şi a salva umanitatea; corolarul mistic este că trebuie să i te dedici lui Dumnezeu pentru a-l cunoaşte şi a te cunoaşte.

17

Oricare le-ar fi obiectul, pasiunile umane sunt însă maladii sentimentale periculoase. Ele au la început un caracter insidios: debutul unei pasiuni este adesea imperceptibil. Pe de altă parte, ele sunt inexorabile: când sunt înrădăcinate, pasiunile nu mai pot fi schimbate după voinţă. Nicio raţiune nu găseşte ecou la cei cuprinşi de pasiune, care, în schimb, pun în serviciul pasiunii lor toate resursele logicii sentimentelor. Putem conchide că ceea ce este inconştientul în raport cu conştiinţa pentru gândirea modernă se regăseşte la vechii filosofi şi moralişti sub termenul de pasiune: de vreme ce tot ce se afla „în lumina conştiinţei" aparţinea voinţei şi moralităţii, ei au analizat şi criticat dorinţa în calitatea ei de pasiune insidioasă, în acest fel, pasiunea se înscrie în câmpul dorinţei ca forma ei pasivă, neasumată conştient. Numele de pasiune dat dorinţei indică triumful nelibertăţii şi al obiectului asupra subiectului, triumful sentimentului asupra raţiunii.

Iubirea-pasiune nu este însă numai o relaţie sentimentală. Există în această iubire, suplimentar, dimensiunea sexualităţii. Dacă admitem ideea lui Freud potrivit căreia sexualitatea este sursa

energetică a întregului nostru aparat psihic, va trebui să recunoaştem că ea este mai prezentă în viaţa noastră afectivă decât ne-ar plăcea să acceptăm la o primă vedere. Totuşi, în iubirea-pasiune sexualitatea nu este prezentă în maniera directă a instinctului, în calitatea ei biologică imediată, cu finalitate reproducătoare însoţită de plăcerea ce compensează cheltuiala de energie. În iubire, sexualitatea este prezentă sub formă erotică: adică relaţia între finalitatea reproducătoare şi producerea plăcerii este răsturnată. Erotismul iubirii înseamnă în primul rând dorinţa de a-i face plăcere celuilalt sau, cel puţin, de a obţine plăcere. De aceea o mângâiere sau un sărut poate produce uneori o plăcere la fel de intensă ca şi actul sexual şi tot de aceea deviaţiile de comportament sexual capătă o dimensiune erotică. E greu de spus dacă cele două dimensiuni ale iubirii, cea sentimentală şi cea erotică, ce o diferenţiază de celelalte forme ale relaţiilor interpersonale întemeiate pe una din aceste dimensiuni sau pe alte combinaţii, acţionează în succesiunea pe care am prezentat-o aici. Adică, dacă o legătură sentimentală conduce la plăcerea erotică sau, invers, erotismul conduce la bune sentimente faţă de celălalt. Dar dacă nu vorbim despre erotism, ci despre iubire, atunci este sigur că cele două aspecte se află, cum se zice, în sinergie, adică acţionează împreună şi se potenţează reciproc.

Ceea ce am spus rămâne valabil în general pentru iubire. Însă în cazul sistemului occidental al iubirii-pasiune se adaugă suplimentar încă o dimensiune, dorinţa. Dorinţa diferă de trebuinţa (necesitatea) naturală şi de voinţa raţională. Este altceva decât trebuinţa, care, aparţinând corpului, se satisface de la sine, fără voinţă, adică şi fără participarea conştiinţei, după cum este altceva decât voinţa, pentru care nu există decât conştiinţă, adică spirit. Voinţa pare mai inteligentă şi mai rezonabilă decât dorinţa, care vrea scopul direct, de îndată, **într-**un mod naiv-magic. Dar voinţa, vrând raţional şi mijloacele împreună cu scopul, vrea de fapt ceea

ce nu vrea şi riscă, în modernitate, să se piardă în structurile medierii, blocâ**ndu-**se la intermediari, la mijloace. Însă dorinţa se lasă mereu servită de toate ocaziile realităţii cu o superioritate uşor hipnotică ori somnambulică: cu o superbă ignorare a mijloacelor, ea fixează mereu scopul mărturisind constanta sa orientare spre Absolut, spre Necondiţionat. Dorinţa se opune fricii sau temei, deoarece acestea

sunt sentimentele care o împiedică să treacă limita, să transgreseze interdicţia, să încalce tabuul. În schimb, dorinţa se identifică, se înrudeşte sau numai seamănă, după context, cu: apetitul, tendinţa, pasiunea, înclinaţia, veleitatea, pofta, invidia, concupiscienţa, libidoul, aspiraţia spirituală etc.

Prin urmare, formula analitică a iubirii-pasiune este sentimental-erotic-apetitivă. Desigur, atâta vreme cât omul este o fiinţă invadată de fantasme, respectiv atâta vreme cât este pus în imposibilitatea, socială sau naturală, de a da frâu liber energiei sale pulsionale, „puterii" sale individuale, orice relaţie sentimental-erotică este şi apetitivă, adică suplimentată de dorinţă, pentru că interdicţia stimulează dorinţa sau pentru că dorinţa se constituie în funcţie de interdicţie. Însă numai în contextul religios şi cultural al Occidentului istoric sistemul iubirii-pasiune adaugă dorinţa relaţiei sentimental-erotice de o aşa manieră încât pur şi simplu o răstoarnă. Odată cu iubirea-pasiune, dimensiunea apetitivă, dorinţa, devine punctul de plecare al sentimentelor şi, oricât ar părea de ciudat, al plăcerii.

O astfel de iubire-pasiune era ceva excepţional încă în antichitatea atât occidentală, cât şi extraeuropeană. Grecii şi romanii codificau altfel relaţia sentimental-erotică pe care o numeau iubire. Ei distingeau în principal între atitudine activă şi atitudine pasivă în iubire; între omul liber şi sclav ca parteneri ai unei relaţii erotice sau de iubire; între libertate erotică şi conjugalitate excesivă. Semnificaţia iubirii se naşte din această codificare: pentru ei era importantă plăcerea, care însă nu era îngăduit să subjuge bărbatul adult liber, asta deoarece erau interesaţi mai ales de aspectul activ sau pasiv al rolului într-o relaţie sexuală, raportat la genul partenerilor şi la condiţia lor socială. În niciun caz bărbatul adult liber, respectiv cetăţeanul, nu putea avea **într-**o relaţie sentimental-erotică un rol pasiv, ci numai unul activ (imperativ ce mergea până la a stabili chiar şi posturile erotice1: bărbatul – respectiv cetăţeanul – trebuia să fie şi cel care era deasupra!). Idealul greco-roman de autonomie era legat de exercitarea puterii în viaţa publică: nimeni nu poate cârmui pe alţii dacă nu se poate cârmui pe sine. Ştiau, desigur, să recunoască pasiunea, atitudinea sentimental-erotic-apetitivă, dar o legau de nebunie, şi nu de normalitatea iubirii ca relaţie sentimental-erotică. Pentru antici, sentimentul e în exces faţă de

1 Normele romane ale sexualităţii acceptabile seamănă astăzi pentru noi cu clasificările din enciclopedia chineză care-l atrăgeau pe Borges şi-l amuzau apoi pe Foucault: nu se făcea dragoste înainte de căderea nopţii (cu excepţia tinerilor căsătoriţi, după nuntă), în odaia în care se făcea dragoste trebuia să fie întuneric complet, partenera nu era goală în întregime (până şi prostituatele din Pompei îşi păstrau bustul acoperit).

19

plăcerea erotică. Sentimentul în erotism ocupă oarecum locul „memoriei plăcerii". Nu există – nu poate exista – o memorie reală a plăcerii – plăcerea nu are memorie –, de aceea sentimentul îi ia locul: „amintire" a plăcerii ca recunoştinţă şi dependenţă faţă de sursa ei. Marea diferenţă dintre iubire, ca relaţie sentimental-eroticăgreco-romană, şi iubirea-pasiune, ca atitudine sentimental-erotic-apetitivă a Occidentului medieval, rezidă în faptul că semnificaţia pasiunii a încetat să fie cea de suferinţă şi pasivitate reprobabilă, a încetat să fie exclusiv feminină, pentru a deveni o valoare a intensităţii trăirilor sentimentale, acceptată masculin!

Tristan, Isolda şi dualismul catar: „a iubi iubirea" înseamnă „iubire reciprocă nefericită".

Poate părea nepotrivit, dacă nu chiar ciudat, contextul în care apare iubirea-pasiune: evul mediu este o societate mai intens militară şi masculină decât Europa antichităţii clasice. Se crede îndeobşte că societatea medievală a adoptat forma iubirii-pasiune la finele secolului al XII-lea la curţile cavalereşti din sudul Franţei. Aici, tinerii cavaleri celibatari aşteptau ca soţia seniorului să-i distingă printr-o iubire sinceră şi dezinteresată. Avem de-a face cu o iubire care nu este nici platonică – în sensul vulgar, al refuzului senzualităţii, care i s-a dat platonismului –, nici naturalistă, ci este o exaltare a dorinţei trezite de femeia iubită, care, în acelaşi timp, impune înfrânarea şi care ia un ton mistic. În intenţie, ea seamănă cel mai mult iubirii adolescentine, caste şi înflăcărate.2 Dacă avem în vedere contextul, putem spune că modelul este cel al serviciului de tip feudal între suveran şi vasal, numai că suveranul sentimentelor este în acest caz, contrar sistemului medieval occidental, o femeie. Contextul concret în care apare această iubire curtenească este cel al aristocraţiei occitane, aflate subi influenţa dualismului catar şi a discursului trubadurilor, care impun o supraapreciere a calităţilor femeii cu totul paradoxală, într-o

societateîn esenţa ei misoginã. Cu atât mai paradoxală cu cât, dacă înainte pasivitatea: iubirii era atributul feminin prin excelenţă, de-acum bărbatul devine cel care iubeşte şi suferă, bărbatul devine cel pasiv: iubirea pare să fi adoptat un cod comportamental feminin **într-**o societate accentuat masculină.

Povestea lui Tristan şi a Isoldei, rezumată, cu ajutorul lui Denis de Rougemont, după numeroasele versiuni şi forme ale legendei (mitului sau] romanului), se înfăţişează astfel: Tristan, după cum o arată şi numele, sej naşte **într-**un context nefericit **–** tatăl său era mort, iar mama sa moare I naştere. Regele Marc din Cornwall îl ia pe orfan la curtea lui şi îl educ

Prima sa faptă de vitejie este învingerea lui Morholt, un uriaş care pretindea drept tribut băieţi sau fete din Cornwall. Rănit în luptă de spada otrăvită a adversarului, Tristan pleacă, cu o barcă fără pânze sau vâslă, luând doar sabia şi harpa. Ajunge pe ţărmul irlandez, unde domneşte regina, sora lui Morholt, singura care are leacul ce-l poate salva. Tristan nu spune care-i este numele şi cum a fost rănit şi este vindecat de Isolda, prinţesă din familia regală irlandeză. Câţiva ani mai târziu, regele Marc îl trimite pe Tristan în căutarea acelei femei din al cărui păr de aur un porumbel îi adusese un fir. Mânat de furtună, Tristan ajunge în Irlanda şi ucide un dragon ce ameninţa cetatea de scaun. Rănit, el este iarăşi îngrijit de Isolda, care descoperă în Tristan pe ucigaşul unchiului ei, dar îl cruţă aflând misiunea lui şi dorind să fie regină. Ei călătoresc împreună spre curtea regelui Marc.

În călătoria lor, slujnica Brangien le dă să bea, din greşeală, „vinul fermecat", pregătit de mama Isoldei şi destinat viitorilor soţi. Datorită vinului magic, cei doi se îndrăgostesc, dar Tristan, legat de misiunea care i-a fost încredinţată, o conduce pe Isolda la Marc, în ciuda înşelăciunii înfăptuite deja. În noaptea nunţii, slujnica Brangien îşi va înlocui stăpâna, salvâ**nd-**o de la dezonoare şi ispăşi**ndu-**şi greşeala. De la unii curteni, regele află totuşi despre iubirea dintre Tristan şi Isolda, dar Tristan îl convinge, prin viclenie, de nevinovăţia sa. Urmând să plece **într-**o nouă misiune, Tristan se întâlneşte cu Isolda şi cade în capcana întinsă de curteni. Este condamnat la moarte, iar Isolda urmează să fie lăsată în voia unei bande de leproşi. Tristan evadează, o salvează pe Isolda şi fug împreună în pădurea Morrois. Rămân aici trei ani şi **într-**o zi regele îi surprinde dormind. Cum, întâmplător, Tristan aşezase între ei sabia sa fără teacă, regele Marc ia

acest fapt ca un semn de castitate, îi cruţă şi schimbă sabia lui Tristan cu sabia regală. Între timp, cum cei trei ani trecuseră şi licoarea îşi pierduse efectul, Tristan începe să se căiască, iar Isolda să regrete viaţa de la curte.

Tristan şi Isolda se despart şi în acest moment pasiunea pare să revină. Ei se mai întâlnesc pe ascuns şi sunt din nou denunţaţi de curteni. Isolda recurge la „judecata divină": ia în mână fierul înroşit în foc, după ce jură că niciodată n-a fost în braţele altui bărbat decât regele, stăpânul ei, şi servitorul care tocmai a ajutat-o să coboare din barcă; or, acesta era Tristan, deghizat. (De atunci misterul feminin a folosit mereu acest şiretlic al adevărului parţial!) Purtat departe de aventurile sale cavalereşti, Tristan crede că regina l-a uitat şi se căsătoreşte, fără să-şi îndeplinească însă datoria de soţ. Din nou rănit de o armă otrăvită, Tristan o cheamă pe regina Isolda, singura care-l poate vindeca. Ea vine, arborând o pânză albă în semn de speranţă; soţia geloasă îi spune că pânza e neagră, Tristan moare, iar regina Isolda debarcă pentru a îmbrăţişa trupul neînsufleţit al amantului ei şi pentru a muri la rându-i.3

2. Ceea ce se întâmpla în realitate era un fel de joc subtil, niciodată dus până la capăt, de-i adulterul: totul era îngăduit, totul în afara actului sexual propriu-zis, asemănător cum gia erotică a tantrismului şi taoismului. Vezi Jacques Sole, „Trubadurii şi iubirea-pasiune în *Amor şi sexualitate în Occident*, Bucureşti, Artemis, 1994.

3 – Punctul de plecare al acestui rezumat se află în Denis de Rougemont, *Iubirea şi Occidentul*, Bucureşti, Univers, 1987, p. 19 – 23.

20

21

Sistemul occidental al iubirii, cel pe care îl modelează religios şi cultural erezia catară, precum şi trubadurii şi truverii occitani4, porneşte, după Denis de Rougemont, de la următorul raţionament: iubirea neîmpărtăşită nu este o iubire adevărată, iar iubirea fericită nu are nici trecut, nici viitor, pentru că este mereu egală cu sine şi fără potenţial pasional. Fericirea amanţilor instalează o pace, un echilibru sentimental similar mecanicii eti-co-sociale a căsniciei, Iubirea-pasiune, prin urmare, este iubirea reciprocă nefericită. „Marea descoperire a poeţilor europeni, ceea ce îi distinge în primul rând în ansamblul literaturii universale, ceea ce exprimă cel mai bine obsesia

locuitorului Europei", este „*iubirea reciproca nefericită*".*5* Iubirea reciprocă nefericită înseamnă dorinţa pentru ceea ce încă nu avem şi o pierdere a ceea ce avem, preferinţa pentru moarte în locul bucuriei de a trăi, dar şi un câştigân intensitatea a ceea ce trăim şi poate chiar un paradoxal imbold pentru senzualitate.

Iubirea reciprocă nefericită preferă ceea ce împiedică iubirea, ceea ce stă în calea fericirii amanţilor, adică preferă obstacolul care stă în calea formării unei căsnicii şi a unui echilibru emoţional plat. Iubirea-pasiune, aşa cum a construit-o religios şi cultural Occidentul, mizează pe toate piedicile care stau în calea fericirii amanţilor. Ea înseamnă o iubire a iubirii, adică iubirea pasiunii din iubire. Putem spune atunci că Tristan şi Isolda nu se iubesc; „Tristan iubeşte sentimentul că iubeşte, mai mult decât o iubeşte pe blonda Isolda".6 Ei „*nu iubesc altceva decât iubirea*, *însuşi actul de a iubi*".*7* Este o reluare profană a ceea ce Sf. Augustin numea „a iubi iubirea" (*amabam amare*). Mitul ni-i înfăţişează acţionând ca şi cum ar fi înţeles că ceea ce se opune iubirii o garantează şi o face să trăiască veşnic în inimile lor. Ceea ce este de iubit atunci în iubirea-pasiune, în iubirea pasiunii, este obstacolul. După cum spune Karl Kraus: „Nu iubitul care este departe, ci depărtarea este iubitul". Modelul iubirii-pasiune, aşa cum porneşte din acest mit, al lui Tristan şi al Isoldei, este iubirea care nu se adresează *celuilalt* aşa cum este el în realitate. De fapt, fiecare îl iubeşte pe *celălalt* plecând numai de la sine însuşi, nu de la *celălalt*. Este o falsă reciprocitate, un dublu narcisism, este o pasiune care este străbătută totodată de un fel de ură psihanalizabilă faţă de *celălalt*, de cel drag. Mistica iubirii-pasiune este o mistică în care avem de-a face cu victoria pasiunii, ca intensitate a

4. Protestul trubadurilor şi cel al catarilor se întâlnesc în contestarea căsătoriilor izvorâte din sistemele de alianţe, adică împotriva uniunii fondate pe interes, supunere forţată şi vena-l litate, şi în opţiunea pentru spontaneitatea individualizantă şi subiectivizantă a iubirii. pentru că misticile lor sunt totuşi diferite, mai merită subliniat faptul că dorinţa nu poate fi bine primită decât în mediul unui dualism gnostic, în care fiinţa nu este neapărat con pact bună, iar răul nu este neapărat lipsit de consistenţă, adică **într-**un mediu în care alegerile raţiunii îşi pierd siguranţa şi eficacitatea.

5. Denis de Rougemont, op. cit., p. 49.

6. *Ibid*., p. 37.

7. *Ibid*., p. 36.

vieţii sentimental-sufleteşti, asupra poftei erotice sau sexuale. De aceea avem o răsturnare a dialecticii iubire-obstacol, pentru că în iubirea-pasiune obstacolul devine ţelul, interesul se îndreaptă asupra obstacolului care întârzie finalizarea iubirii şi moartea pasiunii.

Această iubire curtenească, pe care Denis de Rougemont o identifică paradigmatic cu iubirea-pasiune, a devenit modelul sentimental-erotic-apetitiv al Occidentului. Desigur, după cum spuneam, sentimentul iubirii pare să fie universal răspândit. Dar trebuie să facem distincţie între sentimentul iubirii şi ideea de iubire adoptată de o anumită societate şi de o anumită epocă. Ideea de iubire reprezintă un set de reguli, de norme, un codaj după care putem repera, identifica, recunoaşte şi defini iubirea. Câteodată reflecţiile despre dragoste devin ideologia unei societăţi, şi atunci avem de-a face cu un mod de viaţă, cu o artă a iubirii, cu o etică, o estetică şi o etichetă a iubirii: o *curtoazie*, pentru a folosi termenul medieval, Iubirea-pasiune a fost fructul unei astfel de ideologii şi al sentimentului poetic. De aceea pentru noi, occidentalii, iubirea este un *cult.8*

Dar ceea ce cântă şi descriu trubadurii şi truverii, şi ceea ce ilustrează atât de bine mitul lui Tristan şi al Isoldei este în opoziţie cu forma instituţională a căsătoriei, pe care creştinismul a dat-o iubirii. Prin urmare, la data apariţiei sale, iubirea-pasiune reprezintă un set de reguli, adică un codaj, care se opune celuilalt codaj, setului de reguli prin care creştinismul defineşte iubirea-agape, cea care a condus în Occident la idealul familiei creştine. De fapt, celebra carte a lui Denis de Rougemont din anul 1939, *L'Amour et l'Occident* [*Iubirea şi Occidentul*], este dedicată analizei opoziţiei dintre aceste două forme ale iubirii, dintre aceste două codaje cu numeroase consecinţe religioase, filosofice, literare şi sociale: „La originea crizei în care se găseşte azi căsătoria se află pur şi simplu conflictul dintre două tradiţii religioase, adică o *opţiune* pe care o facem totdeauna inconştient". *„Iubirea-pasiune a apărut în Occident ca o repercusiune a creştinismului (şi în special a doctrinei sale referitoare la căsătorie) asupra sufletelor în care subzista încă un păgânism firesc sau moştenit."* … *„Iubirea-pasiune slăvită de mit a fost într-adevăr, în secolul al XII-lea, la data apariţiei sale, o religie în toată puterea cuvântului şi, mai precis o erezie creştină, istoric-determinată*. *w*

Denis de Rougemont vede în această iubire – difuzată şi vulgarizată mai apoi de roman şi de film – reflexul şi răspândirea necontrolată, prin intermediul catarilor, a unei erezii spiritualiste orientale a cărei cheie Occidentul a pierdut-o. Ea pare să redea într-o manieră ambiguă o doctrină

8. Octavio Paz, *Dubla flacără*. *Dragoste şi erotism*, Humanitas, 1998, p. 32 – 36.

9 – Interesant poate părea faptul că unii dintre aceşti trubaduri sau truveri, care au cântat în termeni atât de admirabili iubirea, precum şi mulţi dintre poeţii arabi care i-au influenţat erau homosexuali. Cu atât mai interesant cu cât cuvintele acestui discurs erotic au fost reluate apoi tacit de marii mistici occidentali.

10 – Denis de Rougemont, op. cit., p. 72 şi 157.

22

23

erotico-mistică ce-şi are originea undeva departe în India şi în China, dar care trimite mai direct şi mai precis la secte maniheiste din Asia Mică, prin bogomilii din Bulgaria şi Dalmaţia, spre această erezie catară sau a albi-genzilor. Erezia maniheistă dispreţuieşte trupul, consideră viaţa corpurilor nefericirea însăşi, iar moartea binele final, răscumpărarea greşelii de a te fi născut, reintegrarea în Unul nediferenţiat, revenirea la Absolutul din care sufletul nostru este un fragment. Viaţa noastră, prinsă în multiplicitatea imediată a acestei lumi, este inevitabil limitată. Ascensiunea treptată, ieşirea din limitele acestei vieţi prin asceză este o mortificare progresivă intenţionată. Din această perspectivă, orice iubire sau fericire terestră este imposibilă: viaţa noastră aici este o nefericire continuă. Pentru modelul ontologic creştin însă, între Dumnezeu şi om există o prăpastie de netrecut, care face imposibilă contopirea sau unirea şi îngăduie numai comuniunea dintre om şi Absolut. Diferenţa dintre iubirea-pasiune şi căsătoria creştină sau iubirea-agape este chiar aceasta: prima ne spune că ne putem contopi cu Absolutul, că putem fi una cu Absolutul şi scăpa de individualitatea noastră. Pe când creştinismul nu îngăduie decât o imitare individuală a divinului, o *imitatio Christi*, care ne scoate limitat din individualitatea noastră fără să ne unească cu Absolutul. În primul caz, păcatul rezidă în ultimă instanţă în faptul că ne-am născut şi astfel ne-am separat de Absolut; în al doilea, nu naşterea şi existenţa noastră sunt păcatul, ci numai independenţa noastră, faptul că ne-am întors

faţa de la Dumnezeu şi că avem orgoliul de a fi Dumnezeu.

Adevărul este că, la o examinare mai puţin dispusă să cedeze exo-i tismelor, Denis de Rougemont pare să situeze originea doctrinei eretice care susţine iubirea-pasiune puţin prea departe în Orient, atunci când invocă India şi China. Desigur, există aspecte comparabile care pot sugera similarităţi mai profunde decât este cazul. Am putea observa în primul rând că şi mitologia indiană târzie pune în joc un model adulterin al iubirii: iubi –, rea zeului Krishna pentru Radha, soţia unui păstor. Tot astfel, şi aici pare să intervină o divinizare a femeii, chiar mai accentuată, pentru că regula ritualică este de a transforma în zeiţă o femeie cât mai umilă, vicioasă sauj urâtă, şi nu o aristocrată. Dar, deşi femeia poate fi considerată indispensabilă în atingerea perfecţiunii, nu există o preţuire reală a ei. Atât pentru1 tantrism, cât şi pentru taoism11, nu există egalitate în cadrul cuplului astfel constituit. Chiar supraestimată, femeia rămâne doar un instrument, iar îi practica maithumei, o femeie imaginară este exact la fel de completă ca o femeie reală, pentru că reuşim să ne atingem scopul dacă izbutim să trezim cealaltă jumătate, feminină, care este prezentă în noi. Feminitate;

este indispensabilă perfecţiunii, dar femeia nu. Ajunge să trezeşti feminitatea internă pentru ca ritualul să funcţioneze ca şi cum ar fi fost efectuat: această experienţă este una egoistă atât în tantrism, cât şi în taoism, pentru că ceea ce se urmăreşte este propria evoluţie, fără implicarea celuilalt. Poate că aici am putea întrevedea o similaritate mai vagă, dar diferită prin context, în această indiferenţă faţă de celălalt şi în acest interes pentru ceea ce este în sine relaţia.

În fine, similaritatea cea mai netă apare la nivelul interesului pentru obstacol, pentru ceea ce împiedică împlinirea: la fel ca în iubirea-pasiune, şi în magia erotică indiană sau chineză pare să existe regula nefinalizării actului sexual, respectiv cea a retenţiei seminale. Actul sexual aşa cum îl concepea omul arhaic însemna că bărbatul dă efectiv suflet copilului care urmează să se nască. Prin urmare, el îşi pierdea sufletul sau nemurirea. Acesta ar putea fi motivul magic prim al nefinalizării actului sexual. Motivările ulterioare pot fi însă diferite: pentru tantrism, este vorba despre o scoatere a sexualităţii de sub determinarea biologică12; pentru taoism motivul este, între altele, evitarea pierderii vitalităţii.13 în ambele cazuri, ca în general în magie, avem de-a face cu resemnificarea actelor umane în scopul instalării

unei distincţii între animal şi om. Desigur, în esenţa ei această magie erotică este una unitivă şi impunerea distincţiei, semnificate prin ritual, între om şi animal nu exclude orgia. Cu toate aceste distincţii, se poate accepta ca importantă formula, implicită în context indian, dar devenită explicită în cel chinez, care cere „să intri slab şi să ieşi puternic": în contextul taoismului, este mai importantă excitaţia decât potolirea ei. Aici interpretarea ne îngăduie o apropiere de intenţia iubirii-pasiune, care cere păstrarea tensiunii afective în locul domolirii ei.

II. Taoismul are în vedere, pentru practicarea ritualului, femei sub 30 de ani, schimban lor de fiecare dată şi excluderea femeilor care cunosc procedeele, pentru a nu le puD folosi în profitul lor – femeia este exclusă de la început de la participarea la beneficiile itualului (pentru referirile la taoism, vezi Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, Bucureşti Humanitas, 1994, cap. 8).

12. Ritualul pretinde o disciplină respiratorie (importantă pentru că singurul control fiziologic pe care-l putem obţine este controlul respiraţiei), meditaţie, pentru fuziunea fiinţei cu cosmosul, însoţite de tehnici ale maithumei, care urmăresc transformarea femeii într-o zeiţă: patru luni de zile bărbatul serveşte femeia dormind în aceeaşi cameră şi apoi patru luni doarme pe partea dreaptă, patru luni pe partea stângă, alături de ea, în continuare dorm îmbrăţişaţi până când ajung la ultima etapă, care permite obţinerea voluptăţii cu condiţia retenţiei seminale. Ritualul este atât de complex, încât este mai degrabă o teorie decât o practică reală. Mai există şi o altă variantă a acestui ritual, şi anume, se recită de 108 ori o formulă mistică precisă care urmăreşte această transformare a femeii în zeiţă, apoi bărbatul se înclină de 19 ori, o îmbăiază, îi aduce ofrande, pe care femeia trebuie să le primească stând pe un fel de soclu, cu braţele ridicate. Tot acest ritual încearcă să obţină transformarea, mutaţia, resemnificarea unui act fiziologic sexual (vezi Mircea Eliade, „Erotica mistică în Bengal", în *Erotica mistică în Bengal*, Bucureşti, Ed. „Jurnalul Literar", 1994 şi Serge Hutin, *Secretele tantrismului*, Arad, Ed. Sofia, 1993).

'3. Taoismul crede că actul sexual obişnuit dăunează sănătăţii, reducând de fiecare dată viaţa cu un an de zile, dar totodată că abstinenţa este împotriva naturii, împiedică Yin-ul şi Yang-ul să se răspândească în organism şi să-l traverseze. Dacă precauţiile sunt îndeplinite, magia erotică serveşte păstrării stării bune a organismului.

Călugării taoişti îşi atribuie capacitatea de a practica actul sexual în conformitate cu regulile profunde ale doctrinei şi îl folosesc „pentru a determina esenţa să revină şi să repare creierul", **dobân**dind astfel nemurirea (vezi Alexandrian, op. cit., *cap*. 8).

25

Marile religii, religiozităţile deplin constituite privilegiază, selectează şi impun anumite tipuri de experienţe religioase. Sacrul poate apărea astfel preponderent ca o manifestare a forţei, deci ca o cratofanie, sau ca o manifestare a formei, ca o hierofanie. În religiile pentru care sacrul se manifestă cratofanie este privilegiată magia şi se dezvoltă ritualul. Acesta este cazul religiilor asiatice, care dezvoltă tehnici corporale şi privesc iubirea din perspectiva magiei erotice, sexuale. Religiile occidentale, mediteraneene, privilegiază manifestarea sacrului ca formă, hierofania, dezvoltă mitul şi privilegiază mistica. Ele au furnizat imboldul pentru mistica iubirii şi pentru forma iubirii-pasiune. Mistica iubirii-pasiune operează la nivelul limbajului, al discursului sau al semnificaţiilor; în magia erotică, în erotism, semnificaţiile devin operaţii şi ritualul devine discurs. Diferenţa dintre mistică şi magie este numai diferenţa dintre mit şi ritual, respectiv dintre semnificaţii şi sensuri, pe de o parte, gesturi şi posturi corporale, pe de alta. Şi ritualul, ca şi mitul, operează la nivelul semnificaţiilor: ritualul erotic oriental, tantrismul şi diferitele tehnici corporale erotice folosesc gesturi în locul cuvintelor, dar gesturile sunt semnificative, sunt simbolice, nu instinctual-adaptative. Comportamentul erotic din contextul tantrismului sau taoismului, al magiei erotice orientale, nu este un comportament natural, lipsit adică de semnificaţie religios-culturală, ci dimpotrivă, este înalt semnificativ, are calitatea de ritual. Accentuarea religioasă ori culturală a uneia sau a celeilalte dintre aceste dimensiuni ale iubirii erotice, a gestului sau a cuvântului, a sexualităţii sau sentimentalităţii, a produs reprezentările, diferite până la polaritate, ale erotismului şi iubirii-pasiune. Mai precis, concentrarea religioasă asupra gestului, asupra sexualităţii a dus la magia erotică, sexuală şi, în cele din urmă, la erotism, iar concentrarea ulterioară, religios-culturală, asupra cuvântului, asupra semnificaţiei sentimentale, a dus la mistica iubirii, la forma iubirii-pasiune.

E adevărat că în erosul unitiv al iubirii-pasiune se găseşte un model ontologic diferit de cel creştin în ceea ce priveşte relaţia dintre

Creator şi creatură, dintre Absolut şi fiind. Dar pentru a-i căuta sursa nu trebuie să recurgem neapărat la un Orient îndepărtat şi nici la un mai apropiat maniheism, dacă o putem foarte bine găsi în momentele anterioare ale istoriei Occidentului. Suplimentar, dacă facem distincţia clasică atribuind Orientului religiozitatea şi Occidentului filosofia, iubirea ar putea să alb. În Occident şi alte surse, bunăoară filosofice, decât cadrele religioase ah magiei erotice, mai mult sau mai puţin orientale. Similar doctrinelor eretice, filosofia dragostei este şi ea în afara sau chiar împotriva religiei oficiale. Apoi, dacă admitem că ontologia compatibilă cu iubirea-pasiuni este cea unitivă, vom găsi de îndată în filosofie una din sursele egale în i portantă şi mai probabile decât exoticele secte eretice. Dar cheia de coi trol rămâne dualismul. Maniheismul este o erezie puternic dualistă, pentru care Binele şi Răul, Dumnezeu şi Diavolul sunt egali. Desigur, atât mani heismul, cât şi o filosofie cum este cea platoniciană sunt la urma urmei ai bele dualiste. Totuşi, dualismul platonician, mai asimetric şi mai modera!

este de departe mai compatibil atât cu atmosfera religioasă de la curţile cavalereşti occitane, cât şi, mai ales, cu formula iubirii-pasiune decât maniheismul. Cu atât mai mult cu cât primul teoretician dualist al dorinţei, cel care produce paradigma după care va fi analizată, este Platon.

Pentru Platon, prezenţa dorinţei semnalează o lipsă. Binele omului este de a vrea să câştige ceea ce nu posedă, adică de a iubi. Fără lipsă, n-ar fi existat iubire, ci posesiune sau identificare cu binele. Desigur, cauza adevărată a dorinţei noastre de bine este Binele însuşi; sărăcia noastră existenţială şi lipsa noastră de fiinţă nu sunt, la rigoare, decât ocazia. Pentru a explica de ce la originea iubirii există incompletitudinea şi sărăcia esenţială, Platon interpretează semnificaţiile mitului lui Poros şi Penia. Poros este fiul lui Mentis – care înseamnă înţelepciune, prudenţă –, dar Penia se uneşte cu el în somn, pentru a da naştere lui Eros. Iubirea vine de la înţelepciune, chiar de la una transcendentă, dar e generată în timpul somnului propriului intelect. Resursele şi orientarea spre bine îi vin iubirii de la înţelepciunea superioară, dar ea este totodată săracă, la fel ca mama ei, Penia, mereu lipsită şi mereu la pândă.14 întrucât pentru Platon transcendenţa, Absolutul sau Lumea Ideilor există realmente, prezenţa dorinţei ne spune că noi nu suntem din această lume în care ne aflăm acum, că aparţinem celeilalte lumi, adică Absolutului. Dorinţa este

modul în care se manifestă foamea noastră, ca fiinţe prizoniere în lumea aparenţelor, pentru lumea esenţelor.

Platon *tratează*, problema dorinţei mai ales în *Banchetul* (*Simpozion*), *Fedru*, *Fedon şi Republica*. În toate aceste dialoguri dorinţa desemnează orice mişcare care ne duce la căutarea plăcerii sau posedării unui obiect. Instrumentul conceptual al tuturor analizelor platoniciene ale dorinţei este raportul dintre suflet şi corp. Există pentru el două formule ale dorinţei, una legată de corp şi lipsită de măsură, alta legată de suflet, a cărei formă exprimă temperanţa. Natura şi efectele lor sunt opuse şi dezvoltarea uneia se face în detrimentul celeilalte, lată cum distinge Platon între cele două forme de dorinţă, ca forme ale iubirii, în *Simpozion*: iubirea este „o (pro) – creaţie [n.n.: o sporire] în frumuseţe, atât după corp, cât şi după suflet".15 Iubirea se exercită atunci în două forme, după fecunditatea corpului sau după „creşterea" (mărirea) sufletului întru adevăr şi frumos. Dincolo de această fenomenologie însă, în ambele cazuri este vorba în fond de acelaşi obiect al iubirii: nemurirea. Dorinţa este deci dorinţă de nemurire, de mortalitate. Sau, cu alte cuvinte, dorinţa de Fiinţă, dorinţa de a fi Fiinţa.

Dorinţa de Fiinţă, ca dorinţă de Absolut, ca „dorinţă metafizică", nu este lipsită de ambiguitate: dorinţa de revenire a sufletului în cerul Ideilor pure implică moartea corpului, la fel cum, pentru o educaţie filosofică prin care omul se pregăteşte de moarte, mortificarea corpului, asceza

4. Eliane Amado **Lévy-**Valensi, *Les niveaux de l'etre et la connaissance dans leur relation au probleme du mal*, Paris, PUF, 1962, p. 46 – 47.

! 5. Platon, *Banchetul*, 206 e, crad. Cezar Papacostea, Bucureşti, IRI, 1995, p. 122 – 123.

26

27

constituie o condiţie a eliberării sufletului. Ambiguitatea „dorinţei metafizice" platoniciene, ambiguitatea iubirii, provine din ideea că sufletul nemuritor se află în corp ca **într-**un mormânt, că el trebuie să dorească moartea corpului, iar „moartea" mormântului devine condiţia mişcării spre Absolut şi a nemuririi depline. Dar chiar în absenţa transcendenţei orice dorinţă rămâne în ultimă instanţă dorinţă de moarte, pentru că orice dorinţă este dorinţa de a nu mai fi

cel care suntem, de a ne depăşi limitele, Iubirea-pasiune înseamnă să laşi ca destinul să depăşească libertatea şi responsabilitatea ta limitată şi plicticoasă. Există în noi un fel de pasiune greu de reprimat pentru moarte: cu toţii vrem să fim altceva decât ceea ce suntem, adică să murim ca formă individuală anumită. Libertatea şi responsabilitatea ne condamnă să fim ceea ce suntem, ne reduc la ceea ce suntem. Iubirea-pasiune, ascunzând în spatele ei o astfel de voinţă de a părăsi plicticoasa lume a determinărilor, de a ne părăsi pe noi aşa cum suntem prinşi în finitudinea noastră, ascunde de fapt moartea.

Întrucât în acest fel orice dorinţă este, la urma urmei, o dorinţă de moarte, în inima dorinţei metafizice se instalează echivocul unei identităţi între Fiinţaşi Neant. Pentru multă vreme de acum încolo, în filosofia occi-i dentală Eros-ul şi Thanatos-ul, iubirea şi moartea vor fi îngemănate din punctul de vedere al „dorinţei metafizice": „te iubesc" înseamnă: „mor de dorul tău" – cum se întâmplă în platonism cu corpul părăsit de suflet în favoarea Absolutului – şi: „tu nu vei muri niciodată", de vreme ce pentru mine tu eşti Absolutul. Totodată, marchează iubirea cu un paradox tragic: noi vedem în iubire, din perspectiva „dorinţei metafizice", Absolutul, adică ceva etern, cum este acel ceva spre care pare să se îndrepte ea. Dar ne înşelăm profund, pentru că iubirea, la fel ca dorinţa care contrapune Fiinţa şi Neantul, este ceva de ordinul devenirii: esenţa ei este mişcare, ea nu se potoleşte şi mai ales nu se opreşte la nimic, niciodată. (Oricum, din perspectiva strictă a metafizicii iubirea este cel puţin ambiguă, întrucât este supusă devenirii, nu fiinţei, şi impură, întrucât presupune două principii, sufletul şi corpul, nu unul.)

„Iubirea platonică" defineşte atracţia spre lumea Ideilor, spre lumea invizibilă a idealului. Să notăm că aceasta este şi sarcina filosofiei platoniciene: de a ridica sufletul nostru de la lumea aparenţelor sensibile se lumea permanentă şi pură a Ideilor. Numai filosofia şi iubirea au acest salvator. Pentru a întregi demnitatea erosului platonician, să adăugăm e şi el procedează prin trepte, ca întreaga metodologie filosofică platonici nă. Prima treaptă o alcătuieşte frumuseţea corpurilor, cu atracţia ei; de supra ei se află frumuseţea sufletelor, iar, în fine, deasupra ei, frumuşei ideală a inteligibilului, a Ideilor pure. Iubirea platonică înseamnă străb terea, prin depăşiri succesive, a acestor trepte spre cea ultimă şi semnificţia cu care această formă a iubirii ni s-a transmis nouă este aceea

contemplaţie şi infinit respect, detaşate de lumea fizică, materială.

Imprecizia traducerii termenului croseşte cea care numeşte dorinţa în bire. Dar iubirea? De ce ne îndrăgostim? De ce ţinem nemăsurat de in la semenii noştri, femei sau bărbaţi? Vechiul şi cunoscutul mit platonician al androginului ne-o spune clar şi explicit: la început, când zeii i-au creat prima dată, oamenii erau în acelaşi timp bărbat şi femeie. Zeii s-au temut de perfecţiunea acestor creaturi care s-ar fi putut revolta şi le-au despicat în două, separând astfel din fiecare androgin câte o femeie şi un bărbat. Separarea corpurilor a însemnat şi separarea sufletelor, care de atunci îşi „caută jumătatea lor", „sufletul-pereche". Aşa apare o dorinţă constituită sexual: iubirea. La fel ca pentru dorinţă, a cărei formă este, şi iubirea este esenţialmente o experienţă a absenţei, a lipsei. Atunci când fiinţa iubită lipseşte, iubirea este mai intensă. Foarte târziu, aproape de timpurile noastre şi odată cu estomparea sau dizolvarea Absolutului transcendent, filosofia devenită gândire va da o formă mai precisă, aceea a absenţei-pre-zenţă a Fiinţei la Heidegger, obiectului adecvat al unei iubiri de durată. Satisfacerea iubirii înseamnă, pentru Platon, reconstituirea androginului primordial, revenirea la indistincţia originară, similară cu revenirea în cerul Ideilor pure, şi stingerea dorinţei.16

Ceea ce Platon tinde să depăşească – şi în aceasta rezidă motivul preferinţei noastre pentru filosofia lui ca una din sursele principale ale iubirii-pasiune – este magia unitivă prealabilă, care, în forma entuziasmului orgiastic, şterge graniţele între divin, uman şi animalic şi aboleşte orice responsabilitate. De aceea apare o articulare a doua lumi, a lui Heraclit şi a lui Parmenide, una peste alta, în trepte, de *aceea*, apare această lume transcendentă a Ideilor care este mai consistentă şi mai reală decât lumea efectivă, sensibilă, în care noi trăim: pentru a construi niveluri distincte ale animalicului, umanului şi divinului. Platonismul se opune orgiasticului şi

16. Desigur, acest răspuns platonician poate părea prea mitologic pentru gustul nostru, mai ales în invocarea androginului. Uităm însă, în acest caz, cu prea multă uşurinţă, că o religie cum este creştinismul, încă prea mult a noastră pentru a o putea considera mitologie, gândeşte la fel. Numai o receptare vulgară, popească, a Vechiului Testament ne-a putut ascunde faptul, remarcat de Eliade, că în povestea Genezei Adam este la plural – Adami –, incluzând-o în

fiinţa sa şi pe Eva, că este androgin. Iar Dumnezeu o face pe Eva nu din**tr-**o „coastă” a lui Adam **–** din**tr-**un os bărbătesc, aşa cum vrea interpretarea miso**-**gină **–**, ci din celălalt versant al lui Adam **–** spunem „coasta dealului” pentru a denumi un versant, o faţă. Adică Adamul androgin iniţial al primei creaţii, care conţine, plural, sufletul de mai târziu al lui Adam şi al Evei, este tăiat de Dumnezeu în două pentru a elabora prima pereche umană a creaţiei. Am putea spune că ideea sufletului**-**pereche este pe cât de platoniciană pe atât de creştină sau că, măcar, sunt compatibile. În faţa acestor poveşti despre iubire, noi, oamenii modernităţii sau ai modernităţii târzii, putem ezita cu oarecare perplexitate. Dar ştim deja cât de parţiale şi perisabile sunt explicaţiile cunoaşterii ştiinţifice. Şi, apoi, ele ne dau efecte, şi nu semnificaţii, cauze, şi nu scopuri. Dar, pentru a putea trăi, noi avem nevoie de semnificaţii, sensuri şi scopuri, mai degrabă decât de explicaţii parţiale, fastidioase şi care se demodează repede. Şi atunci nu putem alege decât între hermeneutici diferite, între poveşti diferite, care ne dau semnificaţii şi sensuri diferite şi ne permit să ne formulăm scopuri diferite. În ceea ce priveşte iubirea, avem de ales între povestea grecească a lui Platon, cea creştină a iubirii**-**agape şi cea freudiană, psihanalitică. Sau, poate, o poveste a iubirii aşa cum ar spune**-**o această hermeneutică a iubirii, în numele dorinţei şi alterităţii… Altfel, explicaţiile ştiinţei seamănă cu manualele anatomofiziologice de educaţie sexuală.

28

Indistincţiei, cu preţul unei mistici unitive de gradul al doilea, al unei mistici ce pretinde sufletului să părăsească corpul**-**mormânt şi să se întoarcă în cerul Ideilor pure, să revină în lumea căreia i**-**a aparţinut. Sufletul se poate întoarce în cerul Ideilor pure numai în măsura în care este capabil să moară pentru această lume, să**-**şi însuşească lecţia socratică a morţii, numai în măsura în care, în această lume, este capabil să facă filosofie pentru a accede la responsabilitate şi la libertate. De aceea, în contextul dorinţei platoniciene există această ambiguitate: sufletul doreşte moartea corpului, pentru a obţine, în schimbul acestei morţi, nemurirea. Aceasta este, în esenţă, formula dorinţei platoniciene.

Dorinţa nu poate fi deplin satisfăcută decât prin sublimarea ei **într-**o altă lume sau prin plasarea ei **într-**o indistincţie primordială, anterioară apariţiei sexualităţii.17 Niciun obiect18 real, sensibil, carnal

nu o poate satisface în cursul existenţei; nimic în lumea sensibilă nu poate satisface deplin şi definitiv dorinţele noastre. Niciuna din iubirile noastre din această lume nu poate fi Absolutul, adică niciuna din ele nu ne poate face deplin fericiţi şi nu poate dura la nesfârşit. Trebuie deci să rătăcim din obiect în obiect sau, mai degrabă, din vis în vis, căutând în spatele fiecărui obiect real un obiect imaginar. Aici devine clară lecţia de infidelitate a erosului platonician: ceea ce este important pentru dorinţă este de a-şi menţine vie mişcarea în această lume, de a nu se fixa, de a nu se vârî **într-**o fundătură, de a nu se bloca. Dincolo de căutările ei terestre şi carnale, dorinţa mărturiseşte, la Platon, originea ei celestă şi spirituală şi ne spune nouă că nu aparţinem acestei lumi. În mod esenţial, ea semnalează o lipsă care, singura, ne-ar putea elibera din corpul-mormânt. Teologia creştină, filosofia modernă, psihanaliza freudiană se înscriu în tradiţia interpretării platoniciene, care recunoaşte dorinţei terestre atât forţa inexorabilă, cât şi deşertăciunea inevitabilă. Încă de aici apare foarte clar distincţia dintre nevoie şi dorinţă: nevoia trebuie satisfăcută şi este satisfăcută în general prin obiecte şi servicii reale.

Desigur, nu atât din cauza acestei filosofii a dorinţei care oferă puncte de plecare în constituirea iubirii-pasiune, cât din cauza *Republicii* este considerat Platon un precursor al societăţilor închise, totalitare, chiar comuniste. Dacă este un precursor real, atunci Platon este şi precursorul teocraţiei medievale: cele trei funcţii – religioasă, militară şi productiv-co-mercială – prezente în societatea arhaică, utopizate în *Republica*, reapar cu suficientă claritate în retribalizata – prin invazia popoarelor migratoare, a barbarilor – societate medievală occidentală. Interesant pentru noi este însă faptul că forma existenţială a relaţiilor interpersonale care este în

17. Există dorinţă înainte de cădere la Platon şi în creştinism? Desigur, pentru că numai aşa putem explica inexplicabilul căderii. Asupra sensului ei precis vom reveni însă mai jos.

18. În acest context, al analizei dorinţei, obiectul nu are nimic comun cu noţiunea de lucru, de fiind neînsufleţit etc. El desemnează mai totdeauna o persoană spre care se orientează dorinţa – în psihanaliză, libidoul – subiectului.

birea-pasiune apare tot aici. Este un ultim argument – alături de cele prezentate mai sus prin rezumarea doctrinei platoniciene a dorinţei – care ne îndeamnă să credem că Denis de Rougemont a

căutat prea departe în Orient originea misticii iubirii-pasiune. Iniţial, modelul ontologic al creaţiei prin fragmentarea unui Absolut unic, deci al creaţiei prin căderea în multiplicitate şi al salvării prin revenirea la unitate, este unul general religios. Acest model ontologic pare să fie sursa magiei unitive orgiastice, a magiei sexuale sau erotice orientale care are în vedere tehnicile corporale. Platonismul îl transformă **într-**un model ontologic filosofic care propune o mistică unitivă a sufletelor. De aici ne vine ideea, de largă circulaţie încă în apercepţiile noastre sentimental-erotic-apetitive, a „sufletului-pereche". Creştinismul *refuză* acest model în numele tradiţiei iudaice pe care o presupune, pentru care între Creator şi creatură există o prăpastie ontologică de netrecut, şi nu acceptă decât o mistică, dacă putem spune astfel, a persoanei. Cu toate influenţele şi similarităţile, creştinismul se desparte de Platon pentru că, în esenţa lui, ca religie sau teologie a persoanei, există prăpastia ontologică între *Creator* şi *creatură*, o prăpastie ontologică pe care Iisus o mediază, dar pe care nimic nu o poate umple. Acesta este punctul în care creştinismul repudiază la rândul lui moştenirea platoniciană. Dar nu la fel de mult pe cât repudiază dualismul maniheist. De aceea sentimentalismul creştin medieval, în mijlocul căruia se naşte iubirea-pasiune, este mai aproape de teoria dorinţei a lui Platon şi de mitul androginului, adică de ideea sufletului-pereche, decât de egalitatea între sexe care, şi ea, nu este numai catară, ci şi platoniciană.

Deci iubirea-pasiune este una din formele deviate prin creştinism ale doctrinei platoniciene. Ea nu mai funcţionează după formula dorinţei platoniciene, a autodepăşirii până la unirea cu transcendenţa. Interesul ei pentru obstacol, pentru ceea ce împiedică finalizarea sau consumarea iubirii mărturiseşte deja un blocaj în această lume şi un interes mai degrabă pentru intensitatea afectivă absolută decât pentru Absolutul transcendenţei. Iubirea-pasiune anticipă disoluţia Absolutului transcendent platoniciano-creştin, anticipă moartea lui Dumnezeu, pentru că anticipă trecerea de la sacrificiu la sacrilegiu, la transgresare, în drumul spre sacru. Ea nu mai urmăreşte eliberarea de simţuri, autodepăşirea, ci dureroasa intensitate a sentimentului. „În orice literatură de valoare din secolul al X**III**-lea şi până azi, istoria pasiunii din iubire este istoria decăderii mitului «curtenesc» în viaţa «profanată». Este povestea încercărilor lui Eros, din ce în ce mai disperate, de a înlocui transcendenţa mistică

printr-o intensitate emoţională". 19 Ceea ce ocupă locul transcendenţei în iubirea-pasiune este această intensitate emoţională. Problema care rămâne e alta. Singura formulă cu care şi istoricii actuali ai vieţii private sau ai cotidianu – ui, şi Denis de Rougemont sunt de acord este că învăţătura cea mai profundă şi mai sigură a iubirii-pasiune sună astfel: „Cea mai cumplită crimă

— Denis de Rougemont, op. cit., p. 195.

30

31

este aceea de-a face dragoste fără a iubi".20 Dar păcatele epocii noastre consumiste sunt acelea de a mânca fără să-ţi fie foame, de a bea fără să-ţi fie sete şi de a face dragoste fără a iubi…

Excurs: Structura iubirii-pasiune ca sursă de „sfaturi practice".

Romanul occidentul pare interesat mai cu seamă de iubirea-pasiune, de iubirea reciprocă nefericită: 90% din iubirile romaneşti ale Occidentului sunt de fapt adultere, în istoria Occidentului, crede Denis de Rougemont, s-a trecut de la opoziţia faţă de instituţia creştină a căsătoriei, în numele unei magii şi mistici care venea din Orient, la nevoia de evadare, adusă la exasperare de plictiseala pe care o implică mecanica socială simplă a căsniciei, din clipa de faţă. Desigur, limbajul nostru pasional s-a născut din retorica trubadurilor, din retorica iubirii-pasiune. Într-adevăr, după dispariţia ei ca sistem sentimental rămâne retorica, care se răspândeşte în moravuri şi devine un limbaj uzual, iar temele ei feminist-spiritualiste influenţează sentimentalitatea occidentală: mai întâi pe Petrarca, apoi neoplatonismul Renaşterii, folclorul şi, după 1800, întreaga lume occidentală.2 Dar nu numai retorica, ci şi mentalitatea: e interesant să observăm că şi o parte din „sfaturile practice" din ceea ce sunt „manualele de întrajutorare" (Anthony Giddens) îşi au sursa tot aici, dovedind că şi iubirea-pasiune îşi are mecanica ei. Această mecanică o putem uneori regăsi în ideile, tehnicile şi procedeele reţetarelor sentimental-erotic-apetitive pentru uzul tuturor, de tipul: „Cum să cucereşti o femeie/ un bărbat", „Zece principii pentru a deveni un cuceritor erotic", „Cum să devii seducător", „Iluziile care ne distrug viaţa" etc.

Să luăm, spre exemplu, cazul părinţilor care se opun iubirii unuia dintre copiii lor pentru altcineva, pe care, de regulă, îl găsesc nepotrivit. Ei recurg în acest caz la cea mai inoportună atitudine după principiile

*iubiri-pasiune. Adică, opu***nându-***se cu îndârjire şi cu vehemenţă celui pe care îl iubeşte fiul sau fiica lor, ridică un obstacol în calea iubirii*: *or, aceasta este reţeta prin excelenţă a intensificării iubirii-pasiune. Orice obstacol stimulează subiectivitatea individuală pe cale de a lua naştere. in*-i *vers, orice cedare din partea individului supus cenzurii părinteşti înseamnă o scădere a efervescenţei plăcute a subiectivităţii pe cale de a se naşte.*

Soluţia este cea pe care o putem aplica şi situaţiei în care unul din prietenii noştri se îndrăgosteşte neconvenabil: *de a înlătura orice obstacol din calea iubirii. Reţetarul sentimental-erotic-apetitiv ne propune, atunci când unul dintre prietenii noştri – sau copiii noştri – se îndrăgosteşte de cine nu trebuie şi când nu trebuie, să procedăm astfel: să nu-l criticăm, dimpotrivă, să lăudăm cu insistenţă persoana iubită, să o invocăm, să vorbim despre ea elogios până la suprasaturaţie, să-l ajutăm să fie mereu şi cât mai mult timp în prezenţa obiectului iubirii, să înlăturăm orice obstacole care i-ar sta în cale. Dacă procedăm neabătut şi cu suficientă răbdare.*

20. *Ibid*., p. 154.

21. *Ibid*., p. 190.

32

vom obţine plictiseala, saţietatea necesară unei despărţiri. Toate iubirile-pasiune care ajung în delta absenţei obstacolelor, a îngăduinţei nesfârşite a celor din jur şi dau peste prezenţa pozitivă, reală şi constantă a obiectului iubirii sfârşesc prin a se plictisi. Iubirea este foarte ades o experienţă imaginară: *îţi este dor de celălalt atunci când nu poţi să-l vezi oricând îţi doreşti şi îţi imaginezi că marea fericire este aceea de-a fi în doi*; *prezent mereu, sprşeşte, cu finitudinea lui, prin a ne plictisi. Fericirea de a fi în doi este, cum spune Scheler, la fel de iluzorie ca şi fericirea de a fi singur. Altă reţetă care verifică practic speculaţiile asupra iubirii-pasiune este cea care ne propune, paradoxal, o căsnicie fericită. Soluţia este de a nu-l lăsa niciodată pe* celălalt *să se plictisească. Dacă totul merge bine, trebuie introdus ceva care să producă o criză şi să nu fie niciodată linişte, trebuie amânată mereu, dar credibil şi cu naturaleţe, fericirea pentru altă dată. Acest lucru este foarte important pentru cel care vrea să păstreze iubirea cuiva*: *a nu lăsa niciodată lucrurile să se deruleze liniştit, a ridica mereu obstacole, a ridica mereu piedici, a amâna mereu fericirea completă a devenit reţeta succesului chiar şi în căsnicia pe care Denis de Rougemont o considera plicticoasă.*

Desigur, şi aici ca şi în politică, arta aparţine celui care ridică obstacole sau piedici pe care le poate controla ori invocă probleme care sunt false probleme întrucâtsânt rezolvabile. Se vede limpede în ce sens pasiunea este o asceză: în astfel de iubiri, cu fericirea manipulată, condiţia este ca fericirea să fie mai ales a celuilalt. Operatorul manipulării sentimental-erotic-apetitive nu poate ceda niciodată propriilor sentimente, propriului erotism sau propriilor dorinţe. În mod paradoxal, structura iubirii-pasiune pare deci să funcţioneze încă: ajunge să aplicaţi, dacă este nevoie, tehnic, adică riguros şi cu detaşare, una din regulile reţetelor de mai sus şi puteţi fi siguri de succes.

Iubirea-pasiune, disoluţia relaţiilor de înrudire medievale şi apariţia subiectului ca subiect al dorinţei

Această trecere de la sacru la profan, atât de caracteristică Occidentului, ne oferă totodată cheia unei noi interpretări. Credem că iubirea-pasiune este rezultatul unui conflict tacit între transcendenţa platoniciană şi sfinţenia creştină, pe de o parte, şi o presimţire sau o anticipare a imanenţei şi secularizării ce avea să vină, pe de altă parte. Această aparent atât de medievală formă de viaţă, care este iubirea-pasiune, pare să anunţe modernitatea, cu imanenţa, desacralizarea şi individualismul ei. Ceea ce propune ea este un fel de întârziere a mântuirii, un fel de lipsă de grabă în a atinge Absolutul, un fel tacit de a gândi că „drumul e totul". Cei prinşi de această iubire-pasiune nu vor să găsească în această lume liniştea şi seninătatea, atâta câtă poate fi aici, a celeilalte lumi, ci să continue zbuciumul acestei lumi cât mai mult cu putinţă; transcendenţa pare a fi prea puţin tentantă. E un fel de preimanenţă modernă în contul trăirii individuale. Or, această atitudine care anticipă modernitatea nu este totuşi maniheistă ori catară, după cum nu este nici platoniciană. Există o latură ambiguă acreşti mismului chiar, care ar putea alimenta vag o atare atitudine: ideea că

Dumnezeu a iubit atât de mult lumea încât şi-a sacrificat unicul fiu pentru ea ori ideea că Dumnezeu întârzie salvarea lumii din pricina frumuseţii ei…

Totodată, ar mai putea fi şi cealaltă latură, atât de caracteristică la începuturi şi atât de diferită de iudaism, a castităţii excesive, monahale. Creştinismul mută problema „inimii pline de simplitate", a inimii lipsite de făţărnicie, de la solidaritatea comunităţii (sau

permeabilitatea individului la cererile comunităţii religioase), cum este în iudaism, la sexualitate. Probabil că excepţionala disciplină sexuală pe care o impune creştinismul – renunţare sexuală totală la unii creştini, accent pus pe înţelegere conjugală, dezaprobare severă a recăsătoririi şi mai ales fecioria de la naştere şi continenţa după căsătorie pentru perechile căsătorite şi văduvi – marchează diferenţa faţă de păgâni. Oricum, sexualitatea este tratată diferit în iudaism faţă de creştinism: pentru rabini, sexualitatea este complementul personalităţii omului, impulsivă, dar necesară. Ceea ce se cere este controlul unei laturi supărătoare, dar necesare a existenţei. Creştinii cred că ea poate dispărea la omul angajat religios, ca o dovadă a disponibilităţii faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni a celui cu „inima simplă". Controlul sexualităţii devine expresia vieţii private supuse comandamentelor comunităţii religioase, e adevărat, cu efecte diferite în Apus şi Răsărit.22 După cum arată Foucault, introspecţia moral-religioasă se îndreaptă asupra sexualităţii.

Abia în corelaţie cu această atenţie adresată sexualităţii doctrina **pla**toniciană a dorinţei îşi primeşte întreaga sa semnificaţie în noul context. Altfel, pentru antichitatea greco-latină, sexualitatea şi, prin extensie, iubirea erau departe de a avea calitatea dorinţei metafizice. Atitudinea atât de specifică creştinismului faţă de sexualitate, comandamentele drastice, excesiva importanţă acordată acesteia şi introspecţia riguroasă, pusă în relaţie cu filosofia platoniciană a dorinţei, au fost probabil creuzetul naşterii iubirii-pasiune. În lipsa unor dovezi foarte clare asupra acestui proces, drept ghid ne poate servi evoluţia semnificaţiei goliciunii în creştinism, fie în iconografia crucifixelor, fie în ritualul botezului la adulţi: ea este la începuturi afirmarea condiţiei de făptură bună şi dependentă de Dumnezeu a omului, pentru a dobândi spre secolul X o semnificaţie preponderent sexuală şi genitală. Apoi evoluţia familiei creştine, care trece prin**tr-**o perioadă ambiguă odată cu năvălirile barbare (poligamia şi concubinajul sunt aproape regulă), dar care rămâne constant opusul unei iubiri înţelese ca dorinţă pătimaşă. În afară de interesul bisericii pentru pudicitate, fidelitate şi caritate, intervin interesul şi grija pentru înrudire, de unde provine atitudinea ocrotitoare şi protectoare faţă de femeie şi copil din legislaţia medievală. Există un fel de separare de gen însoţită de teamă şi neîncredere, o dominare şi un control exercitate de bărbaţi asupra femeilor. Spre 1200, aproximativul

moment cronologic al naşterii iubirii-pasiune, cu toate diferenţele dintre Apus şi Răsărit, peste tot în Europa mai mult ca o consecinţă a evoluţiei relaţiilor interumane şi a mentalităţilor decât a difuzării vreunei erezii sau filosofii noi, schimbarea majoră este ceea ce **s-**ar putea numi naşterea subiectivităţii ca marcă a Occidentului şi a modernităţii. Ea este concomitentă cu naşterea iubirii-pasiune, în care trebuie să vedem unul din semnele ei, şi îi însoţeşte evoluţia de-a lungul istoriei moderne a Occidentului. Prin urmare, pentru că ideea creştină a omului ca persoană este sursa acestei subiectivităţi, în iubirea-pasiune trebuie să vedem o recentrare a dorinţei platoniciene pe subiectul occidental modern, deci consecinţa împreunei lucrări a creştinismului şi a platonismului pe care acesta l-a interiorizat.

Mai mult chiar: dacă privim iubirea-pasiune ca un protest, el nu vizează la momentul apariţiei sale atât familia creştină, cât familia sau, mai precis, sistemul înrudirii în general. Constituirea cuplurilor, a viitoarelor familii la curţile aristocraţiei feudale, unde se crede că a apărut iubirea-pasiune, era o practică bazată pe suprapunerea sistemului înrudirilor şi a sistemului alianţelor. Adică partenerilor relaţiei sexuale care constituie cuplul nu li se dă nicio ocazie sau oportunitate de a alege, după cum nici nu li se cere sau nu li se ascultă opinia sau dorinţa, ci cei care aleg în locul lor sunt de regulă taţii sau unchii, cei care pot dispune de soarta tinerilor nubili şi îi pot utiliza ca pe un fel de gaj **într-**un sistem de alianţe. Nu este de mirare că termenul de *amor* nu se referă la căsnicia astfel stabilită. Pe de altă parte, nici textele clericale nu-l folosesc altfel decât pentru a defini o patimă iraţională şi distrugătoare, căreia îi preferă cu hotărâre caritatea conjugală, un amestec rezonabil de prietenie şi tandreţe. Iubirea-pasiune apare, pe de o parte, ca o modalitate de alegere personală a partenerului, pe de alta ca o pornire individuală iraţională, pentru că nu ţine seama de nimic. Ea *deranjează*, mai întâi aranjamentele ordinii sociale, apoi ordinea obiectivă a moralităţii creştine, ambele în numele unei opţiuni individuale23. Desigur, ar fi nerealist să credem că iubirea-pasiune a fost mai mult decât o practicăelitară şi excepţională. Dar ea **s-**a generalizat şi difuzat până la a deveni în modernitate un stil de viaţă care şi-a adus contribuţia din plin la disoluţia societăţilor tradiţionale. Atenţi la ceea ce se integrează raţionalităţii clasice şi obiectivate clar a omului **–** poziţia bipedă, nivelul folosirii limbajului dublu articulat, descoperirea focului **–**,

riscăm adesea să uităm că unul din cele mai mari avantaje pe care omul **Le-**a avut în evoluţie a fost faptul că este purtătorul unei sexualităţi continue, fapt unic **–** cu excepţia verilor noştri, cimpanzeii bonobo **–** în regnul animal. Tot astfel, în constituirea modernităţii şi a individualismului subiectiv raţionalist care-i este nucleul, iubirea-pasiune a dizolvat până la urmă sistemul schimburilor de alianţe bazat pe înrudire şi a deschis calea opţiunilor individuale afectiv

22. Vezi foarte interesantul studiu al lui Peter Brown, „Antichitatea târzie", din Philippe Arie şi Georges Duby (coordonatori), *Istoria vieţii private*, vol. I, Bucureşti, Meridiane, 1994.

23. Atât catarii, cât şi trubadurii desconsideră căsătoriile întemeiate pe interes şi supunere forţată şi, din motive religioase primii, pentru autenticitatea iubirii ceilalţi, pretind acelaşi drept de a iubi pentru femei ca şi pentru bărbaţi. Istoricii văd aici un protest inconştient împotriva ordinii sociale.

34

35

erotic-apetitive şi, implicit, a schimbului raţional contractualist. Ciudat **–** şi contrar tezei lui Denis de Rougemont **–** este faptul că, deşi biserica nu încurajează *amor*-ul, adică pasiunea, ea sprijină dreptul femeilor de a accepta sau nu căsătoria şi susţine o exogamie puternică, favorizând pe această cale disoluţia sistemului de alianţe bazat pe înrudire şi pe naştere şi opţiunea subiectivă individuală.

Sexualitatea poate fi semnificată şi „administrată" diferit, fie în forma socializant colectivizantă, a relaţiilor de înrudire, fie în cea individualizam subiectivizantă a iubirii-pasiune. Iubirea-pasiune eliberează subiectivitatea dorinţei. E o mişcare împotriva relaţiilor de înrudire şi pentru libertatea de a dori spontan, fără excesiva responsabilitate anterioară, fie de moralitate creştină, fie de coerenţă a sistemului de înrudire. Dorinţa este manifestarea „puterii" individuluiâm potriva resemnificării ei rituale şi confiscării ei în folosul comunităţii, împotriva alianţelor prin înrudire. Ea semnalează apariţia subiectului dorinţei ca individ izolat şi opus comunităţii. Iubirea-pasiune ne permite să spunem că dorinţa, nu raţiunea, este prima care se manifestă anunţând modernitatea. Încă înainte de a începe reconstrucţia omului de jos, dinspre cel mai mic divizor comun care este frica sau ura faţă de ceilalţi, Occidentul descoperă

subiectivitatea individualizantă a dorinţei. Dar individualismul dorinţei în iubirea-pasiune ne distinge în acelaşi timp de ceilalţi şi pentru că ne contrapune lor. Apetitul va juca un rol important în definirea individului şi în explicarea solitudinii, neîncrederii, fricii şi urii în raport cu ceilalţi. Solitudinea în dorinţă este prealabilă în mentalităţile occidentale solitudinii în frică sau ură a individualismului modern.

Iubirea-pasiune vesteşte imanenţa care coboară sacrul din ceruri pe pământ şi face din celălalt singura divinitate la îndemână. Iubirea-pasiune este o iubire-agape care greşeşte asupra sensului persoanei şi care sfârşeşte prin a introduce alteritatea, adică pe *ganz Andere* (cu totul altul) în imanenţa modernă, după formula care împlineşte profeţia: „oamenii vor fi zei unii pentru alţii". Singurătatea modernă care se naşte din constatarea îndepărtării transcendenţei intensifică pasiunea pentru celălalt. Prăpastia ontologică dintre creatură şi Creator, dintre om şi „cu totul altul" este înlocuită de obstacole şi de inefabil, misterul de nepătruns, inexprimabilul sau indefinibilul, pe care pasiunea îl redistribuie de la divinitate subiectivităţii individualiste a celuilalt. Înainte de iubirea-pasiune, dorinţa era fie ritualizată şi supusă alianţelor matrimoniale ale sistemului legăturilor de rudenie, fie tragică. După iubirea-pasiune, devine dramatică. Ca şi iubirea-pasiune, individualismul este o opţiune care se manifestă, înainte de a se naşte efectiv, ca individualizare prin pasiune (dorinţă).

Eul pe care-l augmentează individualismul este eul născut de dorinţă în subiectul iubirii-pasiune. Desigur, el este, psihologic, interiorizarea unui „noi" al apartenenţei gregare la grupul de origine. Dar eul iubirii-pasiune, din care răsare eul individualismului modern, este o construcţie socio-culturală a cărei origine trebuie căutată în ideea creştină de persoană, calitate atribuită unui eu liber să creeze, dar care este gândit în primul rând ca responsabil. În interiorul creştinismului, între difuzarea lui paveliană şi Fericitul Augustin, se petrece o schimbare care modifică sensul ideii de persoană. Analiza acestei schimbări a ocupat cercetările lui Michel Foucaultân ultimele decenii ale vieţii sale şi o putem găsi în cele trei volume terminate din *Istoria sexualităţii*. Ea ar putea fi rezumată astfel: ceea ce **s-**a schimbat în ideea creştină de persoană este accentul responsabilităţii. În momentul difuzării creştinismului în jurul Mediteranei, această

responsabilitate mai poate fi definită în sensul cunoaşterii, adică după formula lui Socrate, pentru care cunoaşterea binelui înseamnă şi practicarea lui, singurele erori morale nefiind decât cele de cunoaştere. La Fericitul Augustin însă, perspectiva este inversată: el recunoaşte că vede binele, dar urmează răul. Voinţa devine mai importantă decât cunoaşterea, idee sancţionată în plus şi de teoria graţiei şi de interpretarea sensului căderii, ca o pierdere a controlului asupra propriului corp şi asupra sinelui. Dar această formulă a căderii este una platoniciană, care nu lasă neatins nici platonismul, nici creştinismul iniţial, pentru că ne îngăduie să întrebăm: cum poate exista dorinţa înainte de căderea fie din cerul ideilor pure, fie din Eden? înainte de cădere, **într-**o primă interpretare, nu există decât erori de cunoaştere, explicabile numai prin mărginirea omului; după cădere, în această lume ele se vădesc a fi greşeli ale dorinţei cu care se confruntă voinţa. Schimbarea din interiorul creştinismului, de la cunoaştere (precreştină şi iniţial creştină) la voinţă24 înseamnă amorsarea schimbării de accent de la responsabilitatea cunoaşterii ce revine persoanei la libertatea de voinţă individuală a subiectului. Această schimbare începe să o împlinească iubirea**-**pasiune.

Apariţia subiectului dorinţei înseamnă totodată începutul efeminării omului occidental, începutul triumfului feminităţii asupra masculinităţii. Speculaţiile noastre teoretice şi hermeneutice ignoră adesea contextul real în favoarea jocului semnificaţiilor. Probabilul context care a funcţionat aici este reala creştere a puterii decizionale a femeilor, soţii de mari seniori, ai căror soţi plecaseră în cruciadă lăsând practic domeniile la dispoziţia lor. Stabilirea alianţelor şi înrudirilor revine strategiilor şi intereselor de putere masculine. Iubirea**-**pasiune amorsează o lungă cedare pe etape a masculinului în faţa femininului, a puterii în faţa slăbiciunii (lipsei de putere, fragilităţii), pentru a termina **într-**un triumfal pasivului faţă de activ, adică al obiectului care este celălalt asupra eului subiectului şi, în fine, al corpului asupra sufletului. De**-**a lungul istoriei iubirii în Occident, de la iubirea**-**pasiune prin iubirea de tip Don Juan, iubirea romantică, seducţia de care vorbeşte psihanaliza, până la comunicarea corporală, femininul pare să câştige constant împotriva categoriilor metafizice impuse de masculinitatea patriarhală.

24. E adevărat, Foucault spune putere, nu voinţă (pe care am preferat**-**o pentru că apare la Kant ca raţiune practică, definind clar

domeniul moralităţii). Dar diferenţa de perspectivă e de altă natură: în ceea ce mă priveşte, eu nu cred că discontinuitatea dintre precreştini şi creştinii iniţiali este atât de tranşantă pe cât crede fostul structuralist francez.

36

37

STĂPÂNUL, SCLAVUL ŞI IUBIREA

„*Fericirea de a fi în doi este la fel de iluzorie ca şi fericirea de a fi singur*”. (Max Scheler)

Don Juan şi teoria spinoziană a dorinţei

Desigur, nu numai arta imită viaţa, ci şi viaţa imită arta. Pe drept cuvânt, niciodată nu **s-**ar putea crede mai mult decât în cazul iubirii-pasiune că dacă poeţii şi scriitorii n-ar fi vorbit despre ea iubirea n-ar fi existat. **S-**a spus, bunăoară, că ceea ce fac aceşti trubaduri şi truveri nu este decât să debiteze platitudini sofisticate sau, pur şi simplu, că vorbesc despre un vis sau întreprind un turnir oratoric. Adevărul este că nici măcar atunci când a devenit sistem iubirea-pasiune nu **s-**a generalizat pe cât ne-ar place să credem. De altfel, şi Denis de Rougemont va constata în *Les Mythes d'amour* prezenţa unui contraexemplu: mitul lui Don Juan. Dacă la Tristan este vorba despre iubirea iubirii, la Don Juan dorinţa pare să ia mai degrabă forma poftei, a senzualităţii. Dar Don Juan este departe de a fi un animal amoral sau un primitiv. Cu toată anarhia erotică sau morală pe care o stârneşte, el nu-şi uită, ca mare senior, rangul său. Adică este un imoral: nu uită regulile, normele, ci le înfruntă şi mai ales le transgresează. În acest sens, pentru Denis de Rougemont, Don Juan reprezintă mai degrabă o pasiune a spiritului decât, cum **s-**ar putea crede, o exaltare a instinctului. Ceea ce caracterizează această pasiune a spiritului este dorinţa de noutate şi de schimbare perpetuă. Ea vine din nevoia de a trişa, de îndată ce regulile sunt deja instalate. Cheia atitudinii lui Don Juan este aceasta: „respectând toate regulile, nu am putea decât pierde întotdeauna. Prin urmare: sau suntem deja condamnaţi, sau am primit deja graţia”.1 Or, Don Juan se îndoieşte că ar fi primit graţia divină şi se vede constrâns să câştige în timpul vieţii lui terestre, respectiv să nege sfârşitul timpurilor, judecata de apoi.

Cea mai veche personificare a lui Don Juan se găseşte **într-**o comedie spaniolă de dinainte de 1620 (unele comedii spaniole nepăstrate, chiar de la sfârşitul secolului al XVI-lea), dar cea mai

exemplară realizare a conţinutului acestui mit o găsim în secolul următor – anul premierei este 1787 – în opera lui Mozart, *Don Giovanni*. Mitul combină două teme de origine folclorică anterioară, de altfel, aceea a unui cavaler monden, de o senzua

— Denis de Rougemont, *Les Mythes d'amour*, Paris, Gallimard, 1961, p. 119; vezi p. 113 – 120.

39

litate neînfrânată, şi aceea a unui om care nu crede în iertarea lui Dumnezeu. Pentru modernitatea care-l primeşte, Don Juan este nu numai eroul senzualităţii, ci şi ai drepturilor naturale şi individuale împotriva celor sociale şi colectiv-religioase. Don Juan, secondat de servitorul – şi dublul său – Leporello, cucereşte femeile – Donna Anna, Donna Elvira, Zerlinda, Tis-bia, Aminta… în total, „o mie şi trei" –, duelează şi îi ucide pe bărbaţii care i se opun (nu îi înlătură de la început, ci se confruntă cu ei dacă încearcă să îl împiedice). Femeile părăsite rând pe rând îl urmăresc pentru a se răzbuna, dar fatală îi este lui Don Juan confruntarea cu statuia de piatră a Comandorului. Numeroase sunt aspectele moderne ale acestui mit: legătura dintre senzualitate şi necredinţă, interşanjabilitatea dintre stăpân şi servitor, emanciparea femeilor de sub dominaţia sexuală a bărbaţilor.

Marea diferenţă dintre cele două mituri ale iubirii, cel al lui Tristan şi Isolda şi cel al lui Don Juan, este diferenţa dintre o iubire fondată de transcendenţă şi o iubire fondată de imanenţă. Schimbarea imediat vizibilă este că, mai mult decât cu moartea, iubirea pare să fie acum în relaţie cu puterea. Explicarea acestei diferenţe în ideea de iubire ne trimite la fundalul ei filosofic. La începuturile lumii moderne apare o filosofie care defineşte dorinţa altfel decât în manieră platoniciană. Interesul ei este cu atât mai mare pentru noi cu cât provine de la un filosof de numele căruia se leagă o frumoasă poveste de iubire apocrifă, probabil de sursă catolică, care, chiar dacă e neadevărată, merită repovestită. Povestea spune că, evreu din Amsterdam, Spinoza se îndrăgosteşte de o tânără spaniolă. Pentru a se putea căsători cu aceasta, el este nevoit să renunţe la religia sa, la iudaism. O face şi este repudiat de comunitatea iudaică. Apoi părinţii fetei îi cer suplimentar să treacă la credinţa catolică. Ceea ce Spinoza refuză. După toate acestea, va trăi la marginea societăţii, exclus din ambele comunităţi, se va întreţine şlefuind lentile pentru instrumente optice astronomico-marinăreşti şi din cauza prafului de sticlă inhalat

va muri destul de tânăr.

Spinoza este primul în filosofia modernă occidentală care, sub probabilă influenţă orientală, contestă modelul ontologic platonician al celor două lumi, suprapu**nându-**le, în numele panteismului, făcâ**ndu-**le să fie singură lume, cea de aici, în care suntem noi acum. Într-adevăr, Spinoz nu mai vorbeşte, ca şi Platon, despre „cerul Ideilor pure" şi „lumea sensibilă" (adică cea a simţurilor, materială), ci despre *Deus sive natura*, „Dumnezeu sau natura", ca despre o singură entitate cu denumiri variate, ştergând prin aceasta şi opoziţia dintre corp şi suflet, valabilă încă la Des cartes. Nu este de mirare că imanentismul filosofiei lui Spinoza dă şi o alt situare, dacă nu chiar definiţie a dorinţei: dorinţa nu mai poate fi nicidecum impulsul care alimentează mişcarea sufletului spre cerul Ideilor pure, pentru că nu mai există suflet distinct de corp, pentru că ele fac una; şi pentru că nu mai există cerul Ideilor pure, nu mai există transcendenţă, ci doar această lume care, suprapunând pe Dumnezeu şi natura, îşi conţine principiul în sine, nu altundeva în spaţiu.

Atunci ce mai poate fi dorinţa? de unde vine dorinţa? ce anume din om se articulează ca dorinţă? Spinoza înţelege în general prin dorinţă „toate eforturile naturii umane pe care noi le desemnăm prin cuvintele apetit, voinţă, dorinţă sau impuls". „Dorinţa este esenţa însăşi a omului" ne spune Definiţia I a Afecţiunilor din Partea a III-a a *Eticii* lui Spinoza. Principiul filosofic al acestei definiţii este acelaşi cu principiul inerţiei din mecanica galileo-newtoniană a corpurilor: un corp îşi păstrează mişcarea sau starea dacă ceva din exterior nu intervine. „Fiecare lucru în măsura în care este se forţează să persevereze în fiinţa sa" (*Etica*, III, prop. 6). Consecinţa imediată este că o fiinţă este ceea ce poate să fie, respectiv că esenţă şi potentă sunt identice şi atunci dorinţa, în măsura în care este această putere de a persevera în fiinţa sa a omului, se identifică totalmente pentru Spinoza cu esenţa omului: „*a //*" înseamnă „*a dori*".

Spinoza crede că omul nu este mai liber de a dori decât este de a fi. Adică dorinţa este natura din care urmează, cu necesitate, ceea ce serveşte la conservarea sa. Ca orice alt lucru din această lume, omul urmăreşte propria sa conservare, prin urmare el nu poate dori ceea ce îi este dăunător. Dacă deplângem faptul că omul nu ascultă de învăţămintele raţiunii în viaţa sa, greşim, spune Spinoza, faţă de natura umană, pentru că dorinţa nu este un surplus de care poţi scăpa prin

voinţă sau asceză. Dacă acest lucru este valabil pentru dorinţă, dacă omul nu este mai liber de a dori decât de a fi, atunci acelaşi lucru ar trebui să fie valabil pentru iubire2, care este o formă modelată cultural-religios a dorinţei. De aceea putem spune că iubirea nu reprezintă nici ea ceva liber în sensul că noi nu ne putem îndrăgosti după propria noastră voinţă, că iubirea noastră nu poate fi obiectul deciziei noastre conştiente.

Necesitatea dorinţei este egală cu necesitatea care face să cadă corpurile şi nu există niciun fel de inutilitate în dorinţă, aşa cum nu există inutilitate în proprietăţile corpurilor fizice. Tot astfel este cazul cu iubirea, am putea adăuga noi în spiritul lui Spinoza: „o afecţiune nu poate fi redusă ori alungată decât printr-o afecţiune contrară şi mai puternică decât afecţiunea de domolit" (*Etica*, IV, prop. 7). O iubire nu poate fi alungată din sufletul nostru decât de o altă iubire: nu poţi fi sigur că ai ieşit dintr-o iubire ratată decât în momentul când eşti din nou îndrăgostit. Pentru noi, oamenii postmodernităţii, ataşaţi mai degrabă cantitativului decât intensităţii calitative, nici nu mai este neapărat nevoie să fie o iubire mai puternică, ajunge să presari între o iubire de care vrei să te depărtezi şi tine mai multe iubiri ratate, de mică intensitate, pentru a te îndepărta. Dar niciodată o pasiune, o dorinţă sau o iubire nu poate fi depăşită de un discurs

2 – Despre iubire, Spinoza nu vorbeşte efectiv. Am putea folosi foarte bine însă un fragment de definiţie: iubirea este „un sentiment de bucurie însoţit de ideea unei cauze exterioare". Numai că Spinoza, referindu-se la „iubirea intelectuală de Dumnezeu" (*amor Dei intellectualâs*), continuă: „... când cauza exterioară este un Dumnezeu cu care s-ar putea identifica sufletul nostru".

raţional şi moralizator, ci de o altă pasiune, dorinţă sau iubire. Aceasta este una dintre puţinele reţete eficiente pe care natura noastră de „automat spiritual" supus necesităţii, pe care Spinoza ne-o atribuie, o impune. Or, o astfel de primordialitate a dorinţei în raport cu existenţa răstoarnă modelul platonician, care oferise un alt rol spiritualităţii, conştiinţei. Schimbarea pe care Spinoza o aduce în teoria dorinţei se leagă de refuzul transcendenţei şi de gândirea esenţei acestei lumi ca imanentă, de privilegierea a *ceea ce este* faţă de *ceea ce trebuie să fie*. Este un elogiu al dorinţei în numele a ceea ce este

realitatea acestei lumi, singura care există. Dorinţa îşi face una din cele mai frumoase intrări în contextul filosofiei moderne, anunţând astfel prezentaşi rolul inconştientului. Noul raport spinozian dintre dorinţă şi conştiinţă schimbă aspectul normativ şi prescriptiv al problemei. Nu mai putem critica dorinţa şi nu mai putem trasa reguli în numele transcendenţei; putem numai constata pur şi simplu ceea ce este. Odată cu această inversare, propunerile tuturor moraliştilor nu mai sunt decât rezultatul ignoranţei lor, pentru că dacă negăm dorinţa sau o supunem altei instanţe, zice Spinoza, negăm sau anihilăm omul în întregime. Dacă deplorăm faptul că omul nu ascultă în viaţă de învăţămintele raţiunii, greşim faţă de natura umană. Dorinţa nu este un surplus de care să poţi scăpa prin voinţă sau prin asceză, omul însuşi este o fiinţă de dorinţă.

O schimbare la fel de majoră, o altă inversare antiplatoniciană, intervine în relaţia dintre dorinţă şi obiectul ei. Tradiţia filosofică şi morală bazată pe modelul ontologic al transcendenţei consideră obiectul primordial sau mai important decât dorinţa, pe care o orientează prin calităţile sale inerente. Sufletul doreşte să se întoarcă în cerul Ideilor pure pentru a întâlni, în imaginea luminoasă a soarelui, binele suprem, care preexistă dorinţei, care orientează dorinţa, aşa cum polii Pământului orientează busola. La Spinoza relaţia dintre dorinţă şi obiectul său se inversează: nu obiectul atrage dorinţă, ci dorinţa este cea care-şi desemnează obiectul. Niciun lucru nu este bun sau rău în sine. Dorinţa care ne poartă spre ele ne face să le găsim bune sau rele. Noi nu ne „forţăm" pentru nimic, nu vrem, nu poftim, nu dorim niciun lucru întrucât îl judecăm bun, ci invers, îl judecăm bun întrucât îl vrem, îl poftim sau îl dorim. Nu ne îndrăgostim de cineva pentru că este frumos, bun, deştept, ci îl găsim frumos, buni deştept pentru că ne-am îndrăgostit de el.3

Ce ne sfătuieşte filosoful să facem cu viaţa noastră cutreierată astfel de fluxul inexorabil al dorinţelor? Omul ştie că doreşte, dar ignoră de ce.

3. Dacă ar fi existat criterii obiective, n-ar exista exclamaţiile celor din jur: „Ce-a găsit la! el/ea?!" sau constatarea: „Dumnezeule, la cine am ţinut! Cum am putut?!", pe care Swann o formulează atât de bine apropo de Odette când constată că nici măcar nu era genul lui. În iubire, dorinţa, apropii**ndu-**te de celălalt, îl lipseşte de determinaţii: calităţile lui se es-tompează, devin evanescente; o dată instalată

iubirea, nici nu mai avem o imagine clară a celuilalt. Privirea se reestetizează, se reinteresează de frumuseţe pe măsură ce pasiunea scade: la sfârşitul pasiunii, judecata estetică revine încetul cu încetul, fixând-l pe Celălalt în nişte determinaţii mortificatoare, ca pe o insectă prinsă de un ac într-un insectar.

— 12

de aceea el poate crede că doreşte printr-un fel de opţiune liberă, crede că dorinţa sa este o *causa sui*, adică ceva în genul substanţei, care este liberă fiind numai cauză, şi nu efect. Efortul de a persevera în fiinţă, raportat numai la suflet – aşa cum face Descartes –, se numeşte voinţă. Această concepţie este cea corespunzătoare modelului ontologic platonician. Deşi acest model este amendat la Descartes, el rămâne în continuare la aceste raporturi: Dumnezeu este faţă de univers ceea ce este omul faţă de alte fiinţe din natură sau ceea ce este sufletul faţă de corp. Spinoza suprapune pe Dumnezeu lumii şi contestă prioritatea sufletului faţă de corp: sufletul şi corpul sunt simultan prezente sau absente. Deci apetitul, care este esenţa însăşi a omului, se raportează atât la suflet, cât şi la corp, iar dorinţa este apetitul conştient de el însuşi. Pentru Descartes, corpul este o maşină, pentru Spinoza şi sufletul este o maşină, un automat spiritual: mecanica afecţiunilor prelungeşte mecanica trupului; este aceeaşi şi în ceea ce priveşte corpul, şi în ceea ce priveşte sufletul.

Pentru Spinoza este deosebit de important să nu facem din corp subiectul unei pasiuni, pentru că dacă acest corp doar suferă, doar suportă şi nu acţionează, atunci sufletul nu poate să-şi formeze decât idei inadecvate. El nu poate percepe cauza acestei afecţiuni, cauza afecţiunii nefiind în corp. Servitutea omului vine din aceea că el este înlănţuit de cursul acţiunilor pe care-l reproduce pasiv, fără a putea să-şi formeze despre el o idee adecvată. Atunci trebuie ca pasiunile să diminueze şi acţiunile să crească. Cu cât corpul acţionează sau este apt să acţioneze, sufletul acestui corp este mai apt să perceapă. Spinoza pretinde corpului să acţioneze pentru ca sufletul să-şi poată forma idei adecvate: nu cunoaştem adecvat decât ceea ce putem face. Este ca şi cum ne-ar spune: mai bine să faci şi să-ţi pară rău decât să nu faci şi să-ţi pară rău. Avem aici o altă replică la creştinismul platonizant care ne *cere* mai degrabă, ascetic, să ne abţinem de la acţiuni decât să fim activi. E adevărat că în spatele acestei formule care pare că dă dezlegare la toate poftele stă o exigenţă clară: corpul şi sufletul sunt în

egală măsură participanţi.

Dorinţa umană se exprimă sentimental în două modalităţi contrare: bucuria şi tristeţea. Bucuria creşte puterea de a acţiona a corpului, pe când tristeţea o scade şi, prin paralelismul corp-suflet, afectează sufletul. Spinoza este împotriva doar a acelor dorinţe care produc tristeţe, adică a celor care au de fapt o cauză exterioară, cele în care corpul este pasiv, adică cele care sunt pasiuni; cele prin care individul activ şi conştient tinde să se conserve produc numai bucurie. Numai în pasiune, numai acolo unde suferim de fapt şi nu suntem noi cauza, dorinţa este oarbă şi, căutând satisfacerea, găseşte tristeţea şi neputinţa, pe când în celălalt context, în care cauza este internă, în care noi suntem cei care acţionăm, sufletul şi corpul nostru, dorinţa şi raţiunea se luminează reciproc, eliminând tristeţile sau erorile. Bucuria este, după Spinoza, afirmaţia fiinţei noastre, iar beatitudinea nu este răsplata virtuţii, ci este virtutea însăşi. Această înflorire care este beatitudinea, această fericire deplină a noastră nu se obţine pe calea

ascezei sau a pasivităţii, prin reducerea apetiturilor, respectiv a dorinţelor, în schimb, o dată instalaţi în ea, face posibilă reducerea acestor apetituri sau dorinţe: celui fericit îi este mai uşor să-şi strunească dorinţele decât celui nefericit.

Ce aduce nou teoria modernă a dorinţei? Mai întâi de toate, ea este un elogiu: pentru Spinoza, dorinţa este esenţa însăşi a omului, inevitabilă, implacabilă. Ea nu se mai supune normelor şi prescripţiilor morale ale raţiunii, ci mai degrabă unor tehnici mai mult sau mai puţin manipulatoare, obţinute prin cunoaştere. Această schimbare a raporturilor dorinţei cu moralitatea şi conştiinţa este consecinţa schimbării modelului ontologic al lumii, a paradigmei în care este interpretată dorinţa. Dar şi această teorie a dorinţei ascunde aceeaşi formulă, a dorinţei metafizice. Pentru filosofia modernă, omul este o fiinţă finită. Dorinţa omului de a-şi depăşi finitudinea este similară dorinţei creaturii de a fi Creatorul. Or, această dorinţă este tot o dorinţă de Absolut, dorinţa de a fi Absolutul. Singura diferenţă este cea produsă de modelul ontologic: odată cu modernitatea, după consumarea marilor călătorii şi descoperiri geografice, timpul devine mai misterios decât spaţiul, iar Absolutul se ascunde în timp, nu în spaţiu; la originea şi la sfârşitul timpului sau în totalizarea momentelor

timpului, nu **într-**o altă lume. Dorinţa de Absolut, de a fi Absolutul, rămâne: ea are acum forma eternităţii, a indefinitei conservări, în această lume, nu aceea a vieţii **într-**o altă lume; în afara timpului acestei lumi, nu în afara spaţiului ei. *Aceasta* lume trebuie câştigată, nu cealaltă.

Consecinţa majoră a modelului ontologic imanent avea să apară însă în toate implicaţiile sale abia odată cu culminaţia lui filosofică germană şi numai la sfârşitul ei. Atât iubirea**-**pasiune, cât şi „iubirea**-**senzualitate" au nevoie pentru a exista de celălalt. Potrivit modelelor ontologice invocate, în primul caz celălalt este cu „totul altul" (*ganz Andere* al lui Rudolf Otto), Absolutul. Dar dacă nu mai există cele două lumi ale lui Platon, dacă nu mai există transcendenţa, nu mai există nici Absolutul, acest „cu totul altul" al religiilor, faţă de care noi, europenii, avem sentimentul pe care**-**l are Avraam în faţa divinităţii, sentimentul de creatură. Tot ceea ce este se află în această lume, ne spune principiul ontologic al imanenţei. Revine lui Hegel dublul merit de a fi dus până la capăt consecinţele acestui model ontologic, de a le fi evidenţiat în corelaţia lor: acolo unde pentru prima dată apare în filosofie ideea morţii Dumnezeului creştin, tot acolo apare şi altul, precum şi celălalt ca altul tău.

Altu14 i se prezintă conştiinţei ca un altul decât sine, dar, totodată, şi ca un alt eu (alter ego). În acest caz conştiinţa are parte de o întâlnire cu totul deosebită: obiectul este distant şi obtuz în impenetrabilitatea lui, căci nu are interioritate, cum are omul; Altul, atât de deconcertant de aproape

4. Există în limba română două variante **–** un pronume demonstrativ, „celălalt", şi un **pro**l nume nehotărât, „altul" **–** pentru a traduce un termen filosofic modern cu origine în germană, dar primit de noi îndeosebi din franceză. Dificultatea terminologică aparentă

şi de departe în acelaşi timp, are o interioritate uneori transparentă, alteori misterioasă, de neînţeles. Alteritatea defineşte mai degrabă raporturile interumane, intersubiectivitatea, decât relaţiile cu obiectele, pentru că implică, pe lângă prezenţa comună a conştiinţei, şi folosirea comunicării: diferit de obiect, cu altul poţi să comunici. Oricum, comunicarea e solicitată de prezenţa celuilalt, tot aşa cum cunoaşterea e solicitată de prezenţa unei realităţi în care nu putem presupune existenţa vreunei conştiinţe, a unui suflet. Eşti

singur când Celălalt nu este şi te afli printre obiecte. Comportamentul Altuia poate fi interpretat şi înţeles, intenţiile pot fi comunicate, interpretate şi înţelese înaintea unui comportament sau după un comportament. În sensul cel mai strict, alteritatea defineşte raportul cu „Altul tău", cel care este implicat în definirea fiinţei tale, cel cu care faci pereche de comunicare în definirea fiinţei tale: celălalt nu este nici total identicul, nici total diferitul. Prima noastră întâlnire cu o altă realitate decât propria noastră interioritate, atât în contextul ontologiei, cât şi în contextul evoluţiei individului care suntem, este întâlnirea cu altul. Psihologii invocă astăzi „stadiul oglinzii" 5 pentru a arăta cât de necesară îi este copilului prezenţa mamei, ca să-şi poată constitui imaginea de sine, propria identitate ca eu. Hegel ştia deja câtă nevoie avem de altul (celălalt) pentru constituirea propriului nostru eu. Această întâlnire cu Altul, deşi mai ambiguă, înseamnă mai mult decât celelalte două direcţii de ieşire ale conştiinţei în lume – prin voinţă spre persoană şi prin percepţie şi memorie, respectiv spaţiu şi timp, spre obiect. Ea este o ieşire din certitudinea solipsistă a conştiinţei, pentru că ne confirmă, prin dorinţa noastră, existenţa a altceva decât noi – de vreme ce dorim ceva, înseamnă că nu deţinem ceva căruia îi resimţim lipsa şi îi recunoaştem realitatea şi pare, în eventualitatea necesită o explicaţie: distanţa de la altul la celălalt, distanţa de la un pronume nehotărât la unul demonstrativ măsoară gramatical distanţa de la o alteritate neutră – oricine altcineva decât tine – la „altul tău", cum ar zice Hegel, la alteritatea cu care poţi comunica, cu care ai putea, în anumite condiţii, reface „androginul iniţial", care ţi-ar întregi fiinţa. Thales mulţumea zeilor că este om, şi nu animal, grec, şi nu barbar, bărbat, şi nu femeie. Ultima mulţumire e simptomatică pentru misoginia filosofiei tradiţionale. Două din mulţumirile lui Thales, adresate Zeului, ar putea figura astfel alterităţi-pereche: grec şi *barbar*, bărbat şi femeie. Nu însă, riguros vorbind, om şi animal, pentru că această pereche nu împărtăşeşte în comun dimensiunea conştiinţei şi a comunicării. Am putea adăuga: copilul şi adultul, tânărul şi bătrânul, apropiatul şi străinul, pământeanul şi extraterestrul şi, cea mai importantă pentru noi, bărbatul şi femeia. Această alteritate Cesare Pavese o resimţea atât de acut încât a putut spune: femeile sunt un popor duşman, ca şi poporul german! De preferat rămâne însă formula sintetică a părintelui psihanalizei, Freud, la care problema Altuia este cu adevărat una

esenţială şi care a redus la patru formele acestei relaţii: Altul joacă întotdeauna în viaţa individului rolul unui model, al unui obiect, al unui asociat sau al unui adversar.

5 – Între 6 şi 18 luni copilul este capabil să se recunoască în oglindă ca subiect. Până atunci lumea este pentru el ceva care îl include indistinct şi care se fragmentează. Şi animalele au o „imago", o reprezentare de sine, care este chiar utilizată în deghizări. Dar numai copilul se anticipă ca o fiinţa vorbitoare, care poate spune „eu", şi care este identică cu cea care îl ţine în faţa oglinzii.

45

provocării dorinţei altuia, să confere existenţei noastre o relativă necesitate – cum suntem aruncaţi în lume, fără temei şi fără finalitate, dacă devenim necesari cuiva primim dintr-odată un temei existenţial: trăim pentru cineva.

Fenomenologia spiritului ne înfăţişează acest moment important al prezenţei celuilalt, al întâlnirii cu celălalt fie **într-**un raport agonal, sub forma luptei pentru recunoaştere, fie **într-**un raport apetitiv, sub forma dorinţei: a lupta cu celălalt pentru a-l domina, a-l aservi sau a te îndrăgosti de celălalt în care vrei să-ţi topeşti individualitatea, eul, cu care vrei să fii una. Hegel privilegiază lupta pentru recunoaştere şi face din iubire ceva similar unui proces alimentar, o asimilare a unei conştiinţe de către cealaltă. Altul apare cu pregnanţă în lupta conştiinţelor pentru recunoaştere. Orice conştiinţă este un „**pentru** sine" care urmăreşte confruntarea cu Altul şi chiar moartea Altuia, pentru a putea să-şi impună adevărul ei, pentru a se putea face recunoscută şi a se putea recunoaşte pe sine. (Hegel o spune foarte frumos: individul care nu şi-a pus în joc viaţa sa poate fi foarte bine recunoscut ca persoană; dar el nu a atins adevărul acestei recunoaşteri ca recunoaştere a unei conştiinţe de sine independente.) La sfârşitul luptei pe viaţă şi pe moarte între oamenii-conştiinţe, acea conştiinţă de sine care a preferat viaţa libertăţii şi care şi-a arătat astfel ataşamentul faţă de lumea sensibilă intră **într-**un raport de servitute faţă de conştiinţa victorioasă. Aşa începe, ne asigură Hegel, cu „dialectica stăpânului şi sclavului", istoria…

Or, este evident aici că raportul stăpân-sclav, instalat de lupta pentru recunoaştere, este cu totul diferit de raportul Creator-creatură din ontolo1 gia religioasă creştină, cea care a putut da naştere, desigur prin interferenţe, iubireii-pasiune. În măsura în care lupta pentru

recunoaştere intervine în dorinţă, respectiv în iubire, ceea ce produce ea nu mai este o iubire de tipul celei a lui – Tristan şi a Isoldei, ci de tipul celei a lui Don Juan. Seducţia şi erotismul care descriu acest din urmă tip de iubire se *bazează* pe structuri de putere în manifestarea dorinţei, pe confruntare şi recunoaştere a eşecului şi dependenţei, foarte diferite de ceea ce este seducţia în postmodernitate. Am văzut ce sens dă dorinţei modelul ontologic al imanenţei şi în ce fel mai este ea metafizică. Din Hegel ne rămâne în mod clar articulată în filosofia occidentală ideea de celălalt, dar în mai mică măsură ideea dorinţei: trecerea de la modelul dorinţei unitive, de tipul erosului platonician, la modelul în ultimă instanţă creştin în Occident al alterităţii nu este pe deplin operată. Următorul model occidental al iubirii, iubirea romantică, este cel care va dezvolta interesul pentru alteritate până la a face din ea principalul atu al seducţiei. Filosofia lui Hegel nu este una din filosofiile moderne ale dorinţei. Ea este legată subtil de înţelegerea inclusiv a dorinţei în termeni de putere, în acord cu modelul donjua1 nesc al iubirii. Mai este atunci această dorinţă, îndreptată spre celălalt şi infiltrată de structurile luptei pentru recunoaştere, de dialectica stăpânului şi sclavului, o dorinţă metafizică?

Dorinţa triunghiulară: iubirea, mediatorul, stăpânul şi sclavul

Cel care răspunde acestei întrebări prin analize subtile şi profunde **într-**una din cele mai remarcabile **–** dar nu îndeajuns remarcate drept contrapondere sau replică la mai celebra carte a lui Denis de Rougemont **–** cărţi ale celei de-a doua jumătăţi a secolului XX, *Minciună romantică şi adevăr romanesc* [*Mensonge romantique et verité romanesc*\ne & \\, este René Girard. El reia tema alterităţii a lui Hegel pentru a regăsi sintetizate în structurile romanului european modern **–** de la *Don Quijote* al lui Cervantes, trecând prin Stendhal şi Flaubert, Proust şi Dostoievski, până la „noul roman francez" **–** cele două teme fascinante ale *Fenomenologiei spiritului*: „dialectica stăpânului şi sclavului" şi „conştiinţa nefericită". După el, problema fundamentală a romanului occidental modern nu este atât crearea personajelor, cât dezvăluirea structurilor dorinţei metafizice, iar structura acestui roman este structura universală în care se organizează formele cele mai diverse ale „dorinţei triunghiulare". Analizele pe care le întreprinde René Girard sunt comparabile, prin limbajul heideggerian şi prin fundalul filosofic, cu felul în care Hugo Friedrich a analizat structurile liricii moderne. Diferenţa dintre ele

este una de fundament şi de intenţii: în cazul lui René Girard avem o fenomenologie a romanului susţinută sociologic şi orientată etic-creştin, care caută să stabilească o topologie a dorinţei potrivit Altuia.

Dorinţa metafizică se poate manifesta în multiple feluri şi formulele de manifestare pe care le are în vedere René Girard în analizele sale sunt mult mai ample decât ceea ce în chip limitat înţelegem prin iubire: donchijotismul (opţiunea pentru idealurile cavalereşti), vanitatea stendhaliană (orgoliul), bovarismul, snobismul proustian, frenezia dostoievskiană etc. Dar iubirea pentru care Don Juan devine modelul în modernitate implică toate aceste forme ale dorinţei metafizice şi este o nouă formă a iubirii, diferită de cea a iubirii-pasiune. Această nouă formă a dorinţei metafizice se instalează în momentul în care Absolutul, Divinitatea, Dumnezeul creştin dispare de pe cerul filosofiei occidentale. De vreme ce dorinţa metafizică este dorinţa omului de a fi Dumnezeu, iar „Dumnezeu a murit", îi revine omului să-i ia locul.

Odată cu schimbarea de paradigmă ontologică specifică modernităţii, cu trecerea de la tematizarea a „ceea ce este" la tematizarea cunoaşterii sau de la sinteza platoniciană la cea kantiană, relaţia cu transcendenţa, din verticală, devine o relaţie orizontală: nu mai există transcendenţă ontologică, există numai transcendental al cunoaşterii. Însă în planul dorinţei metafizice „Negarea lui Dumnezeu nu suprimă transcendenţa, ci o face să devieze de «dincolo» spre «dincoace»". 6 Dorinţa me

6 – René Girard, *Minciuna romantică şi adevăr romanesc*, Bucureşti, Univers, 1972, p. 77.

tafizică presupune dialectica sacrului şi profanului mai degrabă decât secularizarea sau desacralizarea totală susţinută adesea de filosofia modernă occidentală. Oamenii nu mai sunt credincioşi, dar se dovedesc incapabili să renunţe la ceea ce îi depăşeşte infinit, la transcendenţă. Transcendenţa deviată este cea care dă sens deplin afirmaţiei lui Max Scheler – „oamenii au sau nu un Dumnezeu sau un idol" –, prelungind-o în direcţia profeţiei care ne spune că oamenii vor deveni zei unii pentru alţii.

Atunci când ne alegem un model – aşa cum face Don Quijote

cuAmadi's, care este, de fapt, un personaj literarânseamnă că renunţăm la privilegiul fundamental al individului, de a alege singur ţelurile dorinţei sale, pentru a imita dorinţele modelului ales, iar acest model devine mediatorul dorinţei. „Dorinţa potrivit altuia este totdeauna dorinţa de a fi Altul. Nu există decât o singură dorinţă «metafizică», dar dorinţele personale, ce concretizează această dorinţă primordială, variază la infinit". 7 Suplimentar, dorinţa este metafizică întrucât nu ţine seama de calităţile fizice ale obiectului. După cum ne prevenise Spinoza, dorinţa – respectiv, pentru René Girard, mediatorul – este cea care atribuie valoare şi calităţi obiectului: „Chiar în cazurile cele mai favorabile, proprietăţile fizice ale obiectului nu joacă decât un rol secundar. Nu ele stârnesc dorinţa «metafizică»; ele sunt incapabile să o prelungească".8

Dorinţa metafizică ultimă este aceea de a fi Dumnezeu: orice om doreşte să fie Dumnezeu. Nimic nu se schimbă în dorinţa de a fi altul, numai acest altul diferă: dacă înainte era Alteritatea Absolută, situată în transcendenţă, în modernitate el devine un altul din proximitatea mai mult sau mai puţin îndepărtată. Omul modern descoperă în singurătatea conştiinţei lui că ideea potrivit căreia Dumnezeu a murit şi că îi revine omului să-i ia locul e o făgăduială mincinoasă în ceea ce-l priveşte, dar adevărată pentru alţii. El descoperă că „planul de autodivinizare mai mult sau mai puţin conştient" a eşuat în ceea ce-l priveşte. Atunci „se întoarce pătimaş spre un Altul care, el, pare să se bucure de moştenirea divină". Dar eroul „Vrea să devină un Altul fără a înceta să fie el însuşi".9

Înainte, alternativele mitologice ofereau alegerii un model divin; acum oferă un model uman. În absenţa lui Dumnezeu, a regelui sau seniorului care îi legau pe oameni de universal, ei aleg „zei de schimb" printre semenii lor. René Girard are în vedere întreaga fenomenologie a alterităţii, adică toate formele pe care Celălalt le poate lua în viaţa noastră: model, obstacol (în acest caz, prin prezenţa conştiinţei, adversar), obiect (al dorinţei, în sens psihanalitic) şi ajutor. Este clară astfel transformarea ce survine odată cu modelul imanenţei, cu *trecerea*, de la transcendenţa vor ticală la transcendenţa deviată: atât obiectul iubirii-pasiune, cât şi obsta

7. *Ibid*., p. 100
8. *Ibid*., p. 102.
9. P

essoa a spus mai târziu: „Ce n-aş da să fiu un altul!”

colele devin toate ipostaze ale alterităţii, sunt adică ceilalţi, alţii noştri, cum ar spune Hegel.

Consecinţa imediată este modificarea structurii dorinţei metafizice: dorinţa metafizică ia o formă triunghiulară. Această formă a dorinţei metafizice provine de la ideea că relaţia de iubire nu mai poate fi gândită ca o relaţie liniară, directă, între subiectul iubirii şi obiectul iubirii, că această relaţie are loc întotdeauna numai prin intermediul unui al treilea, al unui mediator, cum spune René Girard. Desigur, şi în iubirea-pasiune, în afara iubitului şi obiectului pasiunii sale mai există structural obstacolul; dar acest obstacol, acest aparent „al treilea”, este, în sine, o piedică inconştientă. Mediatorul însă, care este un obstacol înzestrat cu conştiinţă, devine un rival: apar astfel două dorinţe concurente. Minciuna romantică este specifică acelor romane care ascund *prezenţa* mediatorului, pe când adevărul romanesc este rezervat celor care dezvăluie prezenţa mediatorului: în principal Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust şi Dostoievski. Iar diagnosticul romanesc este cu precădere adevărat existenţial şi social pentru secolul al XIX-lea.

René Girard preferă însă să acorde acestui mediator un rol sociologic, cel descris de teoria imitaţiei a lui Gabriel Tarde. Dar conceptul alterităţii, care ne spune că eul nostru se constituie numai sub privirea celuilalt, ne oferă o explicaţie mai amplă. De vreme ce eul nostru se constituie pornind de la celălalt, dorinţele noastre nu pot scăpa unui modelator, unui mediator. Iubirea-pasiune credea în spontaneitatea alegerii de către erou a obiectului pasiunii sale, chiar dacă invoca uneori o licoare magică sau o vrajă, un destin. Acum locul vrăjii ori al licorii magice pe care o beau Tristan şi Isolda este luat de celălalt, de modelul sau mediatorul eroului romantic. În calitate de model, el intervine ca un al treilea, mediator între eroul romanesc şi obiectul dorinţei sale, pentru a i-l indica. Înaintea modernităţii, majoritatea oamenilor doreau spontan şi forma modernă a dorinţei metafizice, în măsura în care exista, era excepţia; în modernitate, majoritatea doreşte conform dorinţei metafizice triunghiulare, iar dorinţa spontană este excepţia. La Cervantes, spre exemplu, excepţia doreşte metafizic, iar mulţimea doreşte spontan şi eroul lui este un om anapoda **într-**o lume normală, pe când la Stendhal excepţia doreşte

spontan şi mulţimea doreşte metafizic, iar eroul este normal **într-**o lume anapoda.

Însă mediatorul şi obiectul dorinţei triunghiulare nu mai sunt, după cum spuneam, atât de diferite unul de altul cum sunt obiectul şi obstacolul în iubirea-pasiune. Atât mediatorul, cât şi obiectul dorinţei triunghiulare reprezintă în egală măsură alteritatea, sunt în egală măsură Celălalt. E adevărat că mediatorul se află în triunghiul dorinţei pentru a aureola obiectul dorinţei prin prestigiul său, pentru a-i atribui acestuia o valoare iluzorie. Ceea ce se întâmplă însă totodată ne aduce aminte de mecanismul iubirii-pasiune: Tristan iubea obstacolul care îi intensifica pasiunea; aproape că obstacolul trece în ordinea importanţei, în economia sentimental-erotic-apetitivă, înaintea obiectului. În dorinţa triunghiulară, mediatorul şi

obiectul îşi pot schimba locul între ei, devenind interşanjabili, şi chiar mai mult decât atât: obiectul dorinţei metafizice devine mediatorul şi dorinţa ţinteşte spre fiinţa mediatorului, făcând reversibil triunghiul. Ceea ce, spus în limbajul psihanalizei, sună concret astfel: dacă ţinem la cineva care este o femeie, în spatele dorinţei noastre normale se poate foarte bine ascunde o dorinţă homosexuală şi, de fapt, ţinem la cel care este mediatorul, la cel care ne-o indicase ca obiect al dorinţei, fie ca prieten-model, fie ca rival.

Ceea ce se întâmplă însă decisiv în istoria umanităţii de la antici spre noi şi ceea ce pune în funcţiune mecanismul metafizic al dorinţei triunghiulare este faptul că medierea, din externă, devine o mediere internă, respectiv că mediatorul se apropie tot mai mult de subiectul dorinţei triunghiulare. Medierea externă se transformă în mediere internă în momentul dispariţiei „dreptului divin al regilor". Această mediere internă îşi restrânge apoi tot mai mult sfera, mediatorul este tot mai aproape de eroul romanesc: la Stendhal, domeniul este viaţa publică şi politică; la Proust, doar viaţa privată, iar la Dostoievski, cercul familial. De la o monarhie feudală mai mult simbolică decât reală la o serie de dictaturi pe cât de crude pe atât de trecătoare, se ajunge „la mobilizarea generală şi permanentă a fiinţei în serviciul neantului".10

În medierea externă, cele două sfere de posibiluri în centrul cărora se află mediatorul şi subiectul nu sunt în contact. În medierea internă, distanţa este destul de redusă, astfel încât cele două sfere se

întrepătrund. Cu cât cei doi rivali se apropie, obstacolul pe care îl opun unul altuia devine tot mai de netrecut, iar dorinţa metafizică devine mai contagioasă şi se intensifică, în medierea dublă, la capătul medierii interne, ajungem să avem un antagonism radical şi vid a doua figuri simetrice şi de sens invers: „un subiect-mediator şi un mediator-subiect, un model-discipol şi un discipol-model". Dorinţa de a poseda obiectul e mai puţin intensă decât teama de a-l vedea stăpânit de altul. La originea unei dorinţe se află, conform teoriei lui René Girard, spectacolul unei alte dorinţe, reale sau iluzorii. „Dacă subiectul care doreşte *cedează* avântului care-l duce spre obiect, dacă oferă dorinţa lui drept spectacol altuia, se creează la fiecare pas obstacole noi şi se intensifică obstacolele existente". 11 Concluzia este că trebuie să îţi disimulezi dorinţa pe care o simţi. Se ajunge astfel la „imitarea negativă din individualismul romantic", la aparenta nepăsare, indiferenţă, care pentru un atent observator apare „ca aspectul exterior al unei dorinţe de sine însuşi".

În medierea dublă lucrurile se petrec ca în lupta pentru recunoaştere hegeliană: fiecare îşi joacă libertatea lui împotriva libertăţii celuilalt, iar disputa se termină îndată ce unul dintre combatanţi îşi mărturiseşte dorinţa şi îşi umileşte mândria. Manifestarea dorinţei celui care prin aceasta devii

10. René Cirard, op. cit., *p*. 153.

11. *Ibid*., p. 123.

ne „sclavul" dizolvă dorinţa celui care învinge, „stăpânul", iar nepăsarea acestuia din urmă intensifică dorinţa celui dintâi, construind o structură stabilă de relaţii interpersonale. Aşadar, trebuie disimulată dorinţa pentru a se putea însuşi obiectul. Stendhal numeşte această disimulare ipocrizie (momentul braţului în eşarfă şi al supărării eroice a lui Julien Sorel faţă de Mathilde). Aceasta este asceza pentru dorinţă, asceza laică a transcendenţei deviate, comparabilă cu asceza mistică a transcendenţei verticale. Forma estetică şi socială a ascezei pentru dorinţă este dandismul. Această disimulare este atât de acută în domeniul erotic încât, iubind cu adevărat, amanţii doresc o pauză de conştiinţă a fiinţei iubite spre a-şi manifesta sentimentele, tot aşa cum eroul „noului roman" francez ajunge la „voyeurism": vrea să vadă fără a fi văzut de mediator.

Medierea dublă este o diadă generatoare de dorinţă; pornind de

aici apar figuri mai complexe, cum ar fi „triunghiurile în lanţ" şi ale „sadicului" – stăpânul care a învăţat că obiectele sunt fără valoare dacă se lasă stăpânite – şi „masochistului" – care-şi caută mediatorul după obstacolul care i-l opune, după dispreţul manifestat de acesta. În acest caz, „subiectul îşi descoperă viaţa şi spiritul ca o slăbiciune extremă. De această slăbiciune vrea să fugă în divinitatea iluzorie a altuia. Subiectului îi e ruşine de viaţa şi spiritul său. Disperat fiindcă nu-i zeu caută «sacrul» în tot ce-i ameninţă viaţa, în tot ce-i contrariază spiritul".12 Individul care devine stăpânul acestui joc al dorinţei este cel care va simţi mai puţin, cel care, spiritualmente limitat fiind, se bucură de o autonomie care pare divină victimei dorinţei metafizice. În schimb victima, „sclavul", dă dovadă de un masochism mor-tifiant, ceea ce ne arată, romanesc, că dorinţa metafizică tinde spre distrugerea completă a vieţii şi a spiritului.

Desigur, uneori eroul ajunge în sfârşit să posede obiectul dorinţei lui, dar e decepţionat „metafizic": „Subiectul constată că posedarea obiectului nu i-a schimbat fiinţa; metamorfoza aşteptată nu **s**-a realizat". Eroul decepţionat poate să transfere valoarea atribuită anterior asupra unui alt obiect sau poate să-şi schimbe mediatorul. În romanul proustian toate acestea apar ca tot atâtea schimbări de euri.13 Dar sfârşitul inevitabil al contradicţiei care generează o asemenea dorinţă, adevărul dorinţei metafizice este moartea. Eroul muribund îşi dezavuează mediatorul, ceea ce înseamnă că renunţă la planul de autodivinizare, la orgoliul creaturii şi se descătuşează astfel de aservire, descoperind adevărul romanesc despre nefericirea sa.

! 2. *Ibid*., *p*. 286! 3. Ibid. *p*. 105.

51

Excurs: Fenomenologia iubirii ca dorinţă triunghiulară

Să schiţăm structura unei iubiri donjuaneşti – pe care am putea la fel de bine să o numim, cum face René Cirard, urmând marile universuri romaneşti ale Occidentului, vanitoasă (orgolioasă), bovarică, snoabă sau frenetică – din perspectiva dorinţei triunghiulare, adică a prezenţei mediatorului. Prima fază este cea a debutului: cum ajungem să ne îndrăgostim? Ne vom opri pentru început asupra debutului unor iubiri în care mediatorul nu pare să fie prezent. „Prima iubire" ne oferă de obicei un astfel de exemplu. Ea este adesea până **într-***atât de mult efectul propriei imaginaţii, încât ne poate părea dificil să sesizăm prezenţa mediatorului. Dar dorinţa nu poate alege autentic din cauza*

*fantasmelor imaginarului. Extraordinara importanţă a fantazării, imaginării în iubire este prea bine cunoscută. Iubirea, ca orice dorinţă, ratează cunoaşterea celuilalt, tot aşa cum orice cunoaştere îi ra*tează *alteritatea. Cel mai adesea ea este rezultatul unui modelaj literar sau cinematografic. Tacit sau explicit, perechea de îndrăgostiţi debutanţi joacă adesea roluri prescrise cultural: mediatorul poate fi foarte bine un personaj literar sau un personaj (actor) de film. Petrarca se îndrăgosteşte de Laura pe când citeau împreună o poveste de iubire.* În *acest caz, mediatorul îşi îndeplineşte rolul său de modelator al dorinţei prin sugestie culturală asupra imaginaţiei.*

Dar se întâmplă la fel în cazul cuiva „experimentat", care trece de la o iubire la alta? Aparent, un mediator imediat identificabil pare să lipsească în această situaţie – opusă primei – la fel de mult ca şi acolo. Dar în acest caz îl întâlnim pe altul **într-***o succesiune temporală: o iubită sau un iubit urmează altei iubite sau altui iubit. Există prin urmare o reglare anterioară, aperceptivă a câmpului nostru apetitiv. Am putea spune că în iubire ne pregătim mereu pentru războiul care a trecut, astfel încât în noua relaţie iubim ca o consecinţă a „experienţei" din iubirea anterioară. Iubita sau iubitul anterior poate, în multe feluri, funcţiona ca un mediator care modelează dorinţa pentru că, la rândul său, vine din***tr-***o relaţie în care prezenţa altei dorinţe i-a modelat. Analize ale unor astfel de situaţii, e adevărat mai mult romantice* decât *romaneşti, întâlnim la Mircea Eliade în* Nuntă în cer *sau la* André *Maurois în* CI i-mate. *Cu toată „minciuna romantică", rolul de mediator al unei iubiri din care ieşim pentru iubirea care urmează este evident: o iubire trecută ne „pregăteşte" pentru cea care urmează.*

Să admitem deci că nu putem dori spontan, că dorim prin imitaţie, că îi găsim J *mai atractivi pe cei doriţi de alţii; să admitem deci medierea. Este ca şi cum am spune că numai un al treilea, amantul, în cazul iubirii-pasiune, copilul, în cazul iubirii creştine-agapi, răscumpără banalitatea cuplului, restitui***ndu-***l iubirii. Cu alte cuvinte, dorim ceea ce doresc cei pe care-i dorim, cei care sunt dezirabili ei înşişi pentru noi sau/şi pentru alţii. Desigur, o atare afirmaţie, care vine în contradicţie cu o întreagă mitologie occidentală a iubirii (în vigoare şi astăzi), care cerea omului occidental să se îndrăgostească spontan, este greu de acceptat. Dar, dacă ne analizăm cu luciditate, putem descoperi, uneori cel puţin, între amintirile – sau, mai degrabă şi mai sigur, în observaţiile – noastre, una pe care o repudiem cu cea mai mare îndârjire: cea a*

rivalului sau prietenului care ne-a indicat obiectul dezirabil conturat în persoana fiinţei iubite. Primul sacrificat pe altarul mitologiei iubirii, care se instalează autonom, în contextul relaţiei noii iubiri este acest mediator. Atunci când iubirea **s-***a înfiripat, cei doi nu vor să recunoască niciodată că prezenţa altcuiva a jucat rolul catalizator, nu spontaneitatea şi libertatea alegerii lor.*

Un exemplu de mediere reuşită descoperim **într-***una din prozele lui Milan Kun-dera din* Ridicole iubiri. *Un medic de succes, aflat* **într-***o staţiune în concediu, remarcă surprins că deşi în oraşul său era plin de succes, aici nimeni nu pare să fie atras de el, este chiar ignorat cu desăvârşire de orice prezenţă feminină. Ideea foarte bună pe care medicul o are este să-şi invite soţia, o cunoscută actriţă, să petreacă o zi cu el în staţiune. Plimbarea pe care cei doi o fac la braţ prin centrul staţiunii atrage toate privirile. După plecarea soţiei, medicul devine din nou un bărbat cu succes la femei, constatând că „femeile nu caută bărbatul frumos. Femeile caută bărbatul cu trecere la femei frumoase".*14 *Găsim aici una din cele mai clare, aproape simplificate, prezentări a mecanismului dorinţei triunghiulare: este nevoie de prezenţa mediatorului, a cuiva în sine dezirabil, cum este pentru femeile aflate în staţiune actriţa pragheză, care să indice obiectul dezirabil, obiectul iubirii.*

Dar poate cel mai complex caz este cel al „cochetăriei", caz în care nu putem descoperi un mediator distinct, întrucât fiinţa iubită se dedublează în obiect şi subiect sub privirea celui care se îndrăgosteşte". 5 *Dedublarea produce un triunghi al dorinţei ale cărui vârfuri sunt ocupate de îndrăgostit, iubită şi corpul acesteia. Prinsă în triunghiul dorinţei, iubita dezvoltă o dorinţă îndreptată spre sine care imită dorinţa iubitului, adică se doreşte pe sine însăşi sub ochii iubitului. Restul ia forma mecanismului medierii duble: cocheta provoacă dorinţele şi se sustrage în acelaşi timp acestor dorinţe. Cocheta se preferă pe sine întrucât se crede preferată de alţii; ea caută dovezile acestor preferinţe, dar se sustrage lor şi este „nepăsătoare" faţă de ele. „Nepăsarea", indiferenţa faţă de iubit este consecinţa dorinţei îndreptate spre sine însăşi, spre propriul corp, iar iubitul vede în acest comportament al ei o autonomie divină, o moştenire deplină a lui Dumnezeu, de care el se simte lipsit. Medierea dublă creează un cerc vicios în care insistenta ardoare a iubitului şi cochetăria iubitei care se sustrage se potenţează reciproc.*

Absenţa unui mediator care să-i desemneze ca obiecte dezirabile – fie a unuia efectiv prezent, fie a unuia implicit, ca în „cochetărie" – este explicaţia pentru faptul că putem vedea adesea în jurul nostru femei sau bărbaţi frumoşi de care nu se interesează nimeni şi există de asemenea femei sau bărbaţi mai puţin atractivi, dar în jurul cărora roiesc pretendenţi. Dacă cineva este obiectul unei iubiri, al unei pasiuni, atunci există un mediator şi, brusc, atrage şi dorinţele altora. Dacă cineva anume ne doreşte, atunci ne vor dori mai mulţi, dar dacă cineva anume nu ne doreşte nimeni nu o va face.

Cu alte cuvinte, soluţia pentru a declanşa o iubire este să-ţi procuri un mediator. Se poate recurge la „cochetărie", cu condiţia ca această atitudine să fie, cel puţin pentru început, uşor oscilantă: adică să existe o mişcare indicată a dorinţei. Când cei doi stau faţă în faţă, ceea ce este extrem de important este ca unul din ei să atragă aten

14 – Milan Kundera, *Cartea râsului şi a uitării*, Bucureşti, Univers, 1998, p. 15.

1 S. Vezi la J.P. Sartre, în *Fiinţa şi neantul*, analizele despre iubire, sadism şi masochism…

52

53

ţi-a celuilalt. Iubirea este atrasă de devenirea din fiinţă, deoarece doar în procesul devenirii se poate naşte speranţa. Cocheta, prin mişcarea constantă între cele două imagini în care s-a dedublat (subiectul şi obiectul), pare a spune celui ce o admiră: „jocurile încă nu sunt făcute: între mine şi mine, mai este loc şi pentru tine". Cocheta este asemeni unei prăzi ce doreşte să fie capturată. Mişcarea, oscilaţia o face vizibilă, o face mai uşor de reperat. În iubirea amorsată de „cochetărie", percepţia posibilului pretendent trebuie să oscileze între admiraţie (dezirabilitate) şi speranţă, conform modelului stendhalian.

Alteori se recurge la un mediator fictiv, aşa cum fac mai degrabă *domnişoarele manipulative decât cele cochete, care vizând o persoană anume descoperă în proximitatea ei pe altcineva – cu cât mai apropiat, cu atât mai bine –, asupra căreia îşi revarsă simpatia pentru a crea aparenţa că ţine la ea. Concurenţa face să se nască sau intensifică dorinţa, iar apropierea între oameni sporeşte concurenţa. Mai există însă şi o altă cale, mai subtilă: aceea de a te propune pe tine ca un fel de mediator negativ pentru a schimba fluxul dorinţei. Această situaţie, care este inversul cochetăriei, poate fi privită ca o ipocrizie, dar poate fi*

*interpretată şi ca o „asceză din dorinţă”. Forma ei simplă constă în a te preface interesat apetitiv de ceea ce altora li se pare lipsit de interes şi a te preface dezinteresat de ceea ce altora le pare plin de interes. Există aici o disimulare a dorinţei proprii care te scuteşte de concurenţa directă şi o redirecţionare mimetică a dorinţelor celorlalţi, care iarăşi, indirect însă, te scuteşte de concurenţă. Atunci când te îndrepţi spre cineva, cu aşteptarea de a primi ceva de la el sau cu intenţia de a-i cere ceva, apare în limbajul comportamental o mişcare instinctivă prin care celălalt se fereşte. Este un gest observat la copii: când un copil îl vede pe celălalt că se îndreaptă spre el, chiar dacă nu-şi poate da seama de ce vine celălalt, îşi acoperă, îşi ascunde instinctiv jucăriile. Invers, îl poţi face pe celălalt darnic sau generos oferi***ndu-****i tu ceva mai întâi, deschizâ***ndu-****i garda apărării posesive. Darul declanşează dorinţa de a dărui. Această manipulare a dorinţelor este adusă la o perfecţiune extremă de un copil inocent cum este Tom Sawyer, pe care mătuşa lui îl pedepseşte să vopsească gardul. Tom începe munca înconjurat de copii care dispreţuiesc şi deplâng situaţia. Cu toate că îi displace, Tom face totul însă pentru a arăta – şi o afirmă explicit – că vopsitul gardului nu este o pedeapsă, ci una din marile lui plăceri. Este persuasiv prin durata simulării şi îi convinge pe ceilalţi de plăcerea de a vopsi gardul inversând fluxul dorinţei până* **într-***atât încât ceilalţi copii sunt dispuşi să plătească „plăcerea” de a vopsi gardul cu tot felul de jucărioare, micile lor „comori”. Aici, „dăruind vei dobândi” ajunge la subtilitatea manipulativă maximă, pentru că devine „a dărui din ceea ce nu ai” …*

În formulă pozitivă inversă, ipocrizia constă în a-ţi masca dorinţa proprie. De obicei doamnele şi domnişoarele care vor să fie în centrul atenţiei, să fie des invitate la dans la o petrecere nu obţin acest lucru. Soluţia este mascarea dorinţei, practicarea unui fals ascetism: celălalt trebuie convins, indircă şi cu naturalețe, **într-***o manieră verosimilă, că dorinţele noastre sunt altele, mai mult, că ele au o direcţie contrară. Cei din jur, conform dorinţei triunghiulare, se vor dovedi gata să dorească ceea ce cred că doriţi şi să vă cedeze ca neinteresant, neapetitiv, ceea ce aparent nu vă doriţi. Soluţia este, prin urmare, mascarea dorinţelor, aparenta inversare a sensului dorinţei, practicarea ascetismului din dorinţă, asemănător ascetismului din mistica iubirii-pasiune, dar în acelaşi timp diferit. Asemănător prin consecinţă: câştigătorul nu ia niciodată nimic pentru că situaţia de câştigător se defineşte prin imposibilitatea de a obţine ceva împreună cu sentimentul deplin al*

acestei posesii.’6 *în mistica iubirii-pasiune, asceza pentru dorinţă împiedica posedarea să distrugă intensitatea sentimentului. În formula triunghiulară a dorinţei, trăirea sentimentului – şi, implicit, exprimarea lui – împiedică posedarea.*

După debutul iubirii urmează cuprinsul iubirii, miezul poveştii de iubire. Deja de la început situaţia instalată este cea a ricşei chinezeşti, vehiculul cu două roţi tras de un om care aleargă: întotdeauna unul din cuplu trage trăsura şi cineva stă în trăsură. Cel instalat confortabil în structura iubirii a primit din moştenirea divinităţii mai mult decât are eul uşor masochist, „înhămat” la „trăsură”. În ochii „robului”, cel purtat este mereu vesel, stenic, plin de energie, nu are insuccese, nu i se întâmplă nimic dezagreabil, totul îi merge din plin, hainele îi vin minunat, este mereu invitat la dans, este în centrul atenţiei, este mereu fericit… este chiar divinitatea. Cel care trage ricşa, în schimb, se desconsideră în adâncul fiinţei sale sau chiar se disprețuiește, pentru că se crede desconsiderat sau chiar disprețuit, e adesea trist sau chiar disperat, iar în majoritatea timpului se plictisește singur. Dacă ceva nu este perfect, este desigur din vina eului masochist, care prin imperfecţiunile sale împiedică totala desfăşurare a „divinităţii” celuilalt.

Aceasta este maniera în care oamenii devin zei unii pentru alţii, în iubire. Puterea cuiva asupra noastră este puterea sentimentului nostru asupra noastră. Dar acelaşi tip de dorinţă metafizică îl regăsim fie **într-***o invidie excesivă faţă de cei din jurul nostru, fie* **într-***o idolatrie faţa de cântăreţi, adori sau alte VIP-uri: zeii negri sau sclipitori, modelatori ai dorinţelor, sunt tot nişte mediatori. Desigur, în principiu celălalt poate demisiona de la condiţia de „divinitate” a dorinţei metafizice. Dacă această demisie nu este luată drept prefăcătorie şi este admisă, atunci subiectul dorinţei metafizice constată singur că nu are de a face cu un moştenitor al divinităţii, ci tot cu un om, cu un seamăn. În niciunul dintre cazuri dorinţa nu va fi afectată, subiectul ei căută***ndu-****şi un nou obiect.*

Dar iubirile mai degrabă romantice decât romaneşti evoluează mai puţin limpede, structurile lor sunt mai puţin pregnante. Adesea povestea de iubire este mai puţin stabilă, structura ei putând fi definită mai degrabă ca pulsatilă, oscilantă, asemănătoare unui fel de balet, în care unul sau altul face un pas înapoi ori înainte. Numai că această mişcare este perfect reglată: are loc un fel de concomitentă după sistemul monadelor leibniziene, un reglaj care pentru observatorul din

afară pare a fi intern şi simultan. *Principiul este cel din* Doi pe un balansoar**. Într-***un astfel de balet al iubirii o dată instalate, există o consistenţă a mediului relaţiilor interumane în care mişcarea produce un fel de forţă de aspersie*. *Când relaţiile au devenit consistente*, *când mediul nu mai este aerian între cei doi şi sistemul este ermetic închis*, *fără comunicare apetitivă cu exteriorul*, *cei doi se urmăresc unul pe altul* **într-***un dans tot mai strâns*, *în pericolul de a deveni incomod*. *Poziţiile sadicului şi masochistului în cuplu*

16. În raport cu dorinţa, viaţa oricăruia dintre noi este un dezastru: nu putem câştiga, pierdem întotdeauna, nu putem ieşi niciodată din joc.

55

se pot schimba pe perioade de timp şi jocul poate continua până când energia dorinţei metafizice se epuizează. *Dar chiar şi atunci*, *după o fază de oscilaţii se trece la ceea ce Stendhal numea iubirea-vanitate*. *Iubirile*, *asemeni soarelui*, *cunosc perioade de epuizare şi de revitalizare*: *epuizarea energiei furnizate de fuziunea atomilor de hidrogen Soarelui va conduce după un interval de turbulenţe la aprinderea heliului şi va urma o fază a fuziunii atomilor de heliu… Dar sistemul dorinţei metafizice nu poate funcţiona la nesfârşit. Timpul*, *care defineşte în modernitate dorinţa metafizică*, *ajunge să domine asupra ei. În iubirea-pasiune obstacolul era unul spaţial. În modernitate însă*, *timpul este cel mai mare dintre zei*, *dar răbdarea nu mai este cea mai divină – sau filosofică – dintre virtuţi*.

56

Dorinţa de a fi dorit

„Altul joacă întotdeauna în viaţa individului rolul unui model, *al unui obiect*, *al unui asociat sau al unui adversar”*.

(Sigmund Freud)

Mitul lui Oedip ca mit al iubirii

Ceea ce se petrece în teoretizarea dorinţei este o deplasare în funcţie de modelele ontologice şi de tematizarea Fiinţei. Cea de a treia etapă, căreia îi aparţinem încă şi noi şi pe care a deschis-o, între alţii, Freud, tematizează comunicarea. Modelul „ontologic” corespunzător, al suprafeţei semnificante, consideră totul ca fiind semn. Sau, cum ar spune psihanaliza: nu există realitate, totul este fantasmă. În ceea ce mă priveşte, prefer să spun: nimic nu înseamnă nimic, abia dacă totul începe să însemne ceva. Dorinţa se desubstanţializează, *„încetează* să

fie o forţă plină, o entitate, cum era pentru platonism şi creştinism, şi, trecând prin interludiul modern al relaţiei între două entităţi, devine tot mai mult o relaţie pură, mai importantă decât termenii pe care îi pune în relaţie şi situată deasupra lor. Pe măsură ce lumea modernă occidentală evoluează şi transcendenţa verticală se estompează, iar cea orizontală se instituie, dorinţa devine tot mai mult o forţă ontologică, care îşi instituie termenii, care ne îngăduie constituirea noastră din neantul Fiinţei sub privirea celuilalt, a altuia. În spatele oricărui obiect al dorinţei se întrevede la o analiză mai atentă imaginea Celuilalt (Altuia), pe care omul îl vizează prin intermediul tuturor medierilor posibile şi imaginabile. Am putea spune, anticipând, că dorinţa ne duce spre dorinţa altuia, este adică dorinţa de a fi dorit ca unică şansă de nemurire: exişti doar atâta vreme cât eşti dorit de cineva, când exişti cu necesitate pentru altcineva.

Desigur, niciodată teoriile abstracte ale dorinţei n-au dat forma efectivă iubirii în epoca lor; sarcina modelatoare concretă a revenit artei, literaturii, mitului. Astfel, după cum se ştie deja, iubirea-pasiune se raportează la mitul lui Tristan şi al Isoldei, „iubirea-senzualitate", la mitul lui Don Juan; pentru psihanaliză am putea spune că „mitul iubirii" este mitul lui Oedip. Un oracol avertizează pe regele Laios şi pe regina Iocasta din Teba că unul din copiii lor îşi va ucide tatăl şi se va căsători cu mama lui. La naştere, copilul Oedip este dus în munţi şi lăsat să moară acolo. Găsit de nişte ciobani, el este înfiat de o familie regală. Oracolul se repetă pentru familia regală tebană şi Laios se hotărăşte să plece de-acasă pentru a-l evita. Pe drum se întâlneşte cu Oedip, fiul său, pentru care este un străin

şi care în urma unei certe îl ucide. Oedip va ajunge la Teba, ameninţată de Sfinxul care ucidea pe toţi cei care nu ştiau să răspundă la întrebarea sa: „Ce animal are 4 picioare dimineaţa, 2 la amiază şi 3 seara?" După răspunsul pe care Oedip îl dă – acest animal este omul, care în copilărie umblă în patru labe, la maturitate în două picioare, iar la bătrâneţe se sprijină **într-**un baston –, Sfinxul învins se aruncă în mare, iar învingătorul devine regele Tebei şi se căsătoreşte cu regina Iocasta. După un răstimp de domnie izbucneşte ciuma, iar oracolul consultat anunţă că molima se va stinge doar dacă cel care l-a ucis pe Laios va fi dat în vileag. Oedip descoperă că el este criminalul care şi-a ucis tatăl, îşi scoate ochii, iar regina Iocasta se sinucide. Pe măsură ce

iubirea e căutată tot mai mult în profunzimea dorinţei, mitul modelator devine tot mai arhaic. Ar trebui să vorbim mai degrabă despre dorinţă decât despre iubire, pentru că iubirea izvorăşte aici din forţa destinată a dorinţei şi nu recunoaşte obiectul său **într-**o manieră conştientă. Aici dorinţa este „iubirea inconştientă".

De data aceasta simpla etalare a mitului este însă insuficientă: iubirea pare să nu aibă nimic de a face cu acest mit. Pentru a înţelege semnificaţia iubirii aşa cum o degajă el trebuie, pentru început, să înţelegem sensul schimbării care se petrece în modernitate. Din această perspectivă, cea mai interesantă evoluţie a modernităţii spre modernitatea târzie este cea care **s-**a numit secularizare sau desacralizare. Desigur, procesul nu a fost atât de drastic pe cât şi l**-**a dorit sau programat modernitatea. Dacă figura consistentă şi destul de antropomorfă a divinităţii creştine **s-**a estompat, asta nu înseamnă că orice formă a sacralităţii a dispărut. Mai degrabă decât o secularizare sau desacralizare radicală şi totală, odată cu începutul modernităţii târzii a intervenit unul din momentele dialecticii sacrului şi profanului, cu implicaţii interesante în modelarea iubirii. Mai întâi, **trans**j cendenţei verticale din modelul ontologiei platoniciene sau creştine i **s-**a opus transcendenţa orizontală din modelul ontologic spinozian al divinij taţii imanente. Apoi balanţa este şi mai mult înclinată către modernitatea târzie datorită „morţii lui Dumnezeu", anticipată de Hegel, anunţată fij losofic explicit de către Nietzsche şi exprimată romanesc de Dostoievski. Transcendenţa negativă, goală înlocuieşte mai mult sau mai puţin, niciodată însă complet, transcendenţa plină, pozitivă a creştinismului. În consecinţă, anumite aspecte ale substituirii transcendenţei cu imanenţa] devin, din implicite, explicite: nihilismul, divinizarea Celuilalt, sacralizarea imanenţei vieţii, sacralizarea sexualităţii. Să luăm, spre exemplu, pe ultimej le două, mai apropiate temei noastre: sacralizarea vieţii cotidiene şi a instanţelor ei imediate, mai ales a sexualităţii. Mircea Eliade consideră că marile momente ale dialecticii sacrului şi profanului sunt marcate de trecerea de la hierofaniile cosmice la cele istorice, iar apoi la manifestarea sacruj lui în domeniul strict al vieţii.1 Nu numai viaţa în întregul ei, ci şi anumite

1. Vezi Mircea Eliade, „Puissance et sacralii dans l'histoire des religions", în *Mythes*, *rêves et*\ *mystères*, Paris, Gallimard, 1972.

aspecte ale vieţii sunt sacralizate. Exemplul cel mai bun pentru ceea ce vreau să spun este modul în care, după cum se va vedea mai jos, Freud interpretează sexualitatea. Date fiind interdicţiile, manifestările onirice, cotidiene şi patologice ale pulsiunilor, ritualizarea comportamentului, fetişismul şi multe alte aspecte, am putea spune că, din perspectiva lui Freud, viaţa sexuală înlocuieşte pentru omul modern adevărata viaţă religioasă.

Însă mult mai importantă pentru explicaţia pe care vrem să o dăm sensului iubirii propus de mitul lui Oedip, deşi mai inaparentă, este consecinţa faptului că definirea sacrului ca semnificam al transcendenţei este înlocuită de o definire a sacrului prin corelaţie cu profanul. Insistenţa cu care termenul de sacru – care a luat locul divinului său, mai precis, al lui Dumnezeu – este folosit în opoziţie cu profanul, cam de un secol, ne poate sugera dacă nu chiar codul iubirii din modernitatea târzie, atunci măcar una din caracteristicile ei centrale. Această consecinţă nu rămâne doar în planul speculaţiei teoretice: „(re) cunoaşterea" sacrului şi „facerea" de sacru merg, în experienţa religioasă, mână în mână. În raport cu transcendenţa plină, verticală, „*facerea*" de sacru înseamnă sacrificiu, depăşire de sine, renunţare la sine. Formula practică a sacrului ca sacrificiu corespunde expresiei creştine care ne spune că la Dumnezeu nu se poate ajunge decât în stare de jertfă.

În raport cu transcendenţa goală, „facerea" de sacru este ceva cu totul diferit. În acest caz „facerea" de sacru se defineşte prin sacrilegiu, nu prin sacrificiu, transcenderea fiind de fapt o transgresare. Dacă situăm esenţa sacrului în opoziţia la profan – aşa cum fac Roger Caillois şi René Girard –, atunci facem din sacrilegiu principiul riturilor pozitive. Pentru cei doi, sacrul poate fi rezultatul unor transgresări care transformă murdăria în bi-necuvântare şi fac din impur instrumentul purificării.2 Exemplul sugestiv este cel legat de ritualurile polineziene ale înhumării: cadavrul este impur, atingerea sa este interzisă. Cel care încalcă acest tabu şi nu suportă consecinţele nefaste ale acestei încălcări a interdicţiei devine posesorul unei puteri sacre. În cazul sacrificiului, sfinţenia se obţine prin purificare şi depăşire de sine în profitul regulii care interzice. În cazul sacrilegiului, sacralizarea se obţine pe calea negativă a transgresării şi anulării interdicţiei. Este povestea romanescă dostoievskiană din *Crimă şi pedeapsa*. **S**-ar putea ca omul însuşi să fie o fiinţă a excesului. Faptul că

la el singur existenţa precedă esenţa, faptul că el ek-sistă îl face să se bucure numai de ceea ce este exorbitant. Iar obstacolele trasează limita unui echilibru; transgresarea lor este exorbitantă, este un exces care-i aduce omului puterea sau plăcerea.

E adevărat însă că acest aspect nu pare să poată caracteriza iubirea. Paradigma culturală occidentală a iubirii, iubirea-pasiune, este un produs

2 – Ne referim la Roger Caillois, *L'Homme et le sacre*, Paris, Gallimard, 1950 şi la René Girard, *La violence et la sacre*, Paris, Bernard Grasset, 1978.

rafinat obţinut printr-o modelare religioasă a sexualităţii într-un context care este încă al transcendenţei verticale, pline, pozitive. Ea presupune sacrificiu. La fel ca Romeo şi Julieta, în acest tip de iubire îndrăgostiţii sunt gata să se sacrifice unul pentru altul sau mai degrabă pentru iubirea lor. Ea trebuie să înfrunte opreliști de rasă, clasă, autoritate parentală sau alte incompatibilităţi şi trebuie să transgreseze legi sau reguli. În această iubire transcendenţa maschează încă transgresiunea. În modernitate acest lucru încetează să se mai întâmple în cazul iubirii de tip Don Juan. Desigur, contrautopia lui Orwel, *T984*, nu este chiar ceea ce înţelegem îndeobşte prin romanul unei pasiuni, dar el este un roman politic, deci un roman al puterii, şi îl putem considera exemplar pentru iubirea bazată pe relaţii de putere. Aici soluţia romanescă nu este sacrificiul, ci sacrificarea celuilalt, adică, din punctul de vedere al iubirii-pasiune, sacrilegiul: fiecare vrea să nu sufere el în locul celuilalt.

În modernitatea târzie, unde există o banalizare a iubirii prin lipsa de obstacole, odată cu mijloacele de contracepţie care îi înlătură eventualele consecinţe implicante, când iubirea devine ceva fără consecinţe grave, un exerciţiu la fel ca gimnastica aerobică sau o întâlnire cum sunt cele în care iei o masă împreună cu cineva, când în afara interdicţiilor de ordin igienic singura interdicţie gravă şi esenţială priveşte încălcarea regulilor genitalităţii. Or, iubirea ca pasiune are nevoie de obstacol şi de risc pentru ca investiţia libidinală să obţină o maximalizare a juisării. Urmarea este că în Occident iubirea-pasiune se reorientează, constituindu-se prin relaţie cu obstacolul sau interdicţia genitalităţii. Acest gen de obstacol se suprapune celor care separă sacrul de profan într-o definire corelativă

a celor două categorii ale experienţei religioase. Mişcarea de transgresare a regulilor genitalităţii, care îngăduie constituirea unei iubiri-pasiune în funcţie de un nou obstacol socio-cultural, se suprapune stilului de obţinere a sacralizării prin violarea interdicţiilor. Profanul este sacralizat prin transgresare, iubirea-pasiune se constituie prin încălcarea tabuurilor genitalităţii. Ipoteza mea este că în modernitatea noastră târzie semnificaţia homosexualităţii este aceea a accesului sacrilegial la sacralitatea sexualităţii. Cazul homosexualităţii este acela al unei resacralizări a iubirii devenite banale, decăzute de la rangul unei pasiuni, prin sacrilegiu, o atingere a sacrului prin transgresare, nu prin transcendere.3 Or, tocmai asta ne spune mitul lui Oedip: dorinţa, fundalul teoretic psihanalitic al iubirii, reprezintă, conştient sau inconştient – şi dacă inconştient atunci cu atât mai profund –, încălcarea unei legi, norme, interdicţii.

3. Pentru detalii, se poate vedea: A. Codoban, „Homosexualitatea – iniţiere rituală, identitate snoabă şi resacralizare sacrilegială", în *Cogniţie*, *Creier*, *Comportament*, vol. I, nr. 4, decembrie 1997.

Dorinţă şi sexualitate

A treia formă în care găsim dorinţa se leagă de teoriile freudiene. Ea se bazează pe un model ontologic care nu a fost încă deplin şi clar elaborat, care este şi acum în dezvoltare şi în limitele căruia gândim şi noi astăzi. Acest model ontologic dizolvă celelalte modele – ale transcendenţei şi imanenţei substanţiale ori formale – şi situează Absolutul – în măsura în care mai putem vorbi despre Absolut – altundeva decât în spaţiu, **într-**o altă lume, în timp, la origine, la sfârşit sau în eternitate. Pentru prima tematizare, „ceea ce este" era realitatea; pentru a doua, ceea ce este era relativ la ceea ce cunoaştem; pentru a treia tematizare, „ceea ce este" şi ceea ce cunoaştem este relativ la ceea ce comunicăm. Pentru Platon, cele două lumi erau realitatea în diferite grade; pentru modelul ontologic modern propus de Kant, la care îl putem ataşa pe Spinoza, realitatea era construită în cunoaştere; pentru modelul căruia îi aparţine psihanaliza, realitatea este comunicarea, interpretarea. La Freud, nebunia, nevroza, visul, actele ratate, tot ceea ce face obiectul psihanalizei sunt discurs, un discurs care spune indicibilul, adică dorinţa însăşi.

Cel mai simplu ar fi să spunem că pentru vechea filosofie ceea ce exista cu adevărat era lucrul substanţial în sine, ca entitate; pentru filosofia modernă conta şi relaţia dintre entităţi; pentru modelul

ontologic care începea să fie odată cu Freud şi mai este încă al nostru, ceea ce contează în primul rând este relaţia dintre entităţi, pentru că ea constituie entităţile, le face să existe. Astfel, la Platon instanţa cea mai importantă este cerul Ideilor pure, obiectul dorinţei; la Spinoza important este subiectul dorinţei, omul; pentru Freud importantă este însăşi dorinţa, care, ulterior, permite constituirea subiectului şi obiectului dorinţei. Tot aşa, la Platon este vorba de suflet, la Spinoza este vorba de suflet şi corp, la Freud este vorba mai degrabă despre corp, pentru că relaţia clasică dintre suflet şi corp devine în filosofia modernă relaţia dintre conştient şi inconştient, iar inconştientul, instanţa psihică a corporalităţii, este primordial faţă de conştient.

Se cuvine să prevenim de la început că la Freud aceste instanţe ale filosofiei clasice sunt evanescente. Freud preferă să vorbească, analitic, mai degrabă despre pulsiuni decât despre dorinţă. Rămâne însă foarte important faptul că în această teorie maximală, dorinţa este circumscrisă în sfera a ceea ce am numit tradiţional iubire, întrucât e legată de sexualitate mai puternic decât fusese vreodată înainte. Importanţa forţei pulsionale a sexualităţii, caracterul proteic şi metamorfozabil al satisfacerii ei este probabil descoperirea cea mai explozivă între descoperirile psihanalizei. N-am schematiza prea mult psihanaliza dacă am vedea în ea, în principal, investigarea conflictului dintre sexualitatea şi cultura occidentală.

Teoria freudiană s-a născut într-o perioadă de început a istoriei noului model ontologic.4 De aceea nu este lipsită de unele ambiguităţi şi retar

4 – Evoluţia ei a cunoscut mai multe etape succesive, care au înlocuit prima topică a apara

dări. Astfel, ea ar putea fi considerată ca un ultim avatar al idealului ascetic, întrucât facilitează Eului cucerirea Sinelui, conform imperativului pe care şi l-a fixat: acolo unde se află Sinele, trebuie să se afle Eul. Adesea, conceptele fizice şi chimice folosite îi dau o aparenţă de filosofie a naturii, iar de o perspectivă biologică, pe care propria lui descoperire o depăşea foarte mult, pare că Freud n-a reuşit niciodată să se despartă. Dar în dezi voltările pe care i le-au dat Freud şi numeroşii săi discipoli, psihanaliza apare totuşi ca o filosofie a omului şi a culturii deschisă mai degrabă spre prezent şi viitor decât spre

trecut. Iar în nucleul său ideatic profund, psihanaliza freudiană, cu stilul ei de a gândi realitatea, dorinţa şi alteritatea, aparţine modernităţii noastre târzii, postmodernităţii noastre, ca o piatră de temelie. După cum, foarte probabil, şi mitologiilor ei: psihanaliza freudiană, o hermeneutică a miturilor Occidentului, este totodată ea însăşi şi o mitologie modernă a sexualităţii şi a corpului.

Prima propoziţie, axioma care fundează psihanaliza freudiană, este diviziunea psihicului în conştient şi inconştient. Inconştientul5, o instanţătului psihic – inconştient, preconştient şi conştient – cu a doua – sine, eu şi supraeu –, iar pulsiunile Erosului au fost teoretic contrabalansate de pulsiunile Thanatosului. O prezentare mai tehnică am făcut – pentru a invoca nostalgic trecutul – în „Le plaisir produit par l'art: L'Eros psychanalitique et la polysemie", în *Cahiers roumams d'études littéraires*, Bucarest, Editions Univers, nr. 1/1982.

5. În inconştient, reprezentantele pulsiunilor – cum ar fi iubirea şi ura – coexistă fără să se contrazică. Numai forţele lor diferă şi în baza puterii lor se ajunge la un compromis, aşa cum deja ne prevenise Spinoza. Există mereu în noi, în inconştientul nostru, coprezente, iubirea şi ura pentru acelaşi obiect al dorinţei, numai că în dozaje diferite. Întrucât iubirea şi ura coexistă, niciodată nu iubim pe cineva fără să nu-l şi urâm *puţin* (un pic) şi niciodată nu urâm pe cineva fără să nu ţinem puţin la el. (Acesta este motivul pentru care sfatul meu pragmatic este următorul: cultivaţi faţă de cel de care vreţi să vă separaţi indiferenţa, singura care este favorabilă unei despărţiri reale. Ura continuă să se lege de obiectul dorinţei şi poate realimenta oricând un rest de iubire în sufletul nostru. Atunci când plecaţi fiţi indiferenţi, nu mai întoarceţi capul înapoi, nici măcar pentru a urî. Adică lăsaţi să se reorien-teze spre un alt obiect cuplul pulsional iubire-ură…)

Inconştientul ignoră timpul: procesele sale nu sunt ordonate temporal şi nu sunt modificate de curgerea timpului. Timpul dorinţei este prezentul etern, ea nu suportă acţiunea timpului: de aceea nu ne schimbăm niciodată dorinţele noastre pot varia cantitativ, dar rămân intacte în calitatea lor. De asemenea, inconştientul nu cunoaşte decât afirmaţia. În inconştient nu există nici negaţie, nici îndoială, nici grade ale certitudinii. Toate acestea apar odată cu apariţia conştiinţei – care, ca în celebra glumă cu „şi conştiinţa nu şi nu", 3 este într-adevăr un *Neinsager* – şi cu instalarea cenzurii între inconştient şi preconştient.

Cele două procese emblematice pentru inconştient şi teoria lui, psihanaliza, sunt refularea – îndepărtarea şi ţinerea la distanţă de conştiinţă a unui anumit conţinut psihic – şi sublimarea – o formă a defulării cu valoare culturală, care îngăduie revenirea mascată în conştiinţă, după deplasare şi condensare, a ceea ce a fost refulat. Procesele psihice primare ale inconştientului se regăsesc în dinamica viselor, în bolile psihice, dar şi în marile creaţii artistice, culturale şi religioase. Axele acestor procese sunt: a) deplasarea – o reprezentare poate transmite întregul său cuantum de investire altei reprezentări –, similară cu ceea ce se petrece în limbaj în cazul metonimiei; şi b) condensarea – o reprezentare poate să-şi însuşească întreaga investiţie a mai multor altora –, ceea ce se petrece în cazul metaforei. Dorinţa – şi iubirea – se ascunde mereu în simptome care au structura unor metafore şi metonimii. În raport cu aceste axe apare o „logică" specifică a simbolurilor şi

62

Impersonală în structura psihicului uman, devine realitatea psihică esenţială. Freud leagă inconştientul de un amalgam de pulsiuni. Pulsiunea (*Trieb*) este un impuls, imbold spre un scop a cărui atingere pune capăt unei tensiuni iniţiale. Freud îl defineşte astfel: „un concept-limită între psihic şi somatic, reprezentant psihic al excitaţiilor izvorâte din interiorul corpului şi ajunse la psihism, ca o măsură a exigenţei travaliului care este impus psihicului ca urmare a legăturii sale cu organismul".6 Caracteristicile inconştientului fac evidentă diferenţa faţă de conştiinţă. Inconştientul apare numai odată cu conştiinţa, în urma diferenţierii acesteia de restul psihismului, ca rest al acestui psihism.

Ipoteza unui psihism inconştient, din care conştiinţa nu emerge decât odată cu omul şi fără a putea şterge fondul acestei emergente, este necesară şi legitimă. Freud consideră inconştientul drept sursa structurantă a unor forţe pulsionale care se exprimă simbolic. Limbajul prin care inconştientul se exprimă – visul, simptomele nevrotice, actul ratat – este un limbaj pe care conştiinţa nu-l înţelege. Acesta este de fapt limbajul dorinţei. Dorinţa nu este numai sursa oricărei mobilităţi, oricărei animaţii; dorinţa este, la urma urmei, în chip profund, ceva ce nu poate fi numit, indicibilul; de aceea vom găsi întotdeauna ca sursă a nevrozei o dorinţă neîmplinită. Dorinţa, inconştientă în măsura în care conştiinţa nu-i înţelege limbajul, se

împlineşte în toate aceste forme în maniera unui compromis a cărui finalitate este de a proteja eul. Miza filosofică a acestei teorii a dorinţei şi inconştientului este sporirea inteligibilităţii lumii. Departe de a obscuriza existenţa, psihanaliza freudiană face din semnificativ cea mai înaltă categorie a raţionalului. În acest fel, comportamentul bolnavului psihic, spre exemplu, încetează de a mai fi absurd, cum este el din perspectiva raţionalităţii clasice cauzaliste. Supus interpretării psihanalitice, el devine înalt semnificativ. Psihanaliza *furnizează* un context şi un fond bogat de resurse teoretice şi conceptuale pentru crearea unei naraţiuni a sinelui ordonate reflexiv, prin care indivizii aliniază trecutul la exigenţele prezentului **într-**un scenariu emoţional.

În ceea ce priveşte sursa energiei pulsionale care alimentează dorinţa, Freud face o trimitere care n**-**a fost iniţial suficient de bine înţeleasă. Pornind de la „femeile isterice", Freud a ajuns să considere sexualitatea esenţa oricărei experienţe omeneşti.7 într-adevăr, **într-**o primă etapă a a pulsiunilor ale cărei principale aspecte sunt: a) răsturnarea în contrariu (iubirea se poate schimba în ură şi invers); b) reîntoarcerea asupra sa (agresivitatea îndreptată asupra celorlalţi devine tendinţă de autodistrugere). Semnele iubirii aparţin domeniului inconştientului: eul**-**conştiinţă este suspendat, apare senzaţia satisfacerii tuturor nevoilor şi nu mai există decât prezentul…

6 – Sigmund Freud, *Metapsychologie*, Paris, Gallimard, 1969, p. 18.7

Pentru ceea ce este omul, sexualitatea este ceva esenţial, şi cel care o spune nu este numai Freud, ci chiar Marx: el vorbea despre relaţii de producţie, economice şi despre relaţii de reproducţie, sexuale, analizând însă cu precădere varianta producţiei şi modelând societa

63

dezvoltărilor psihanalizei, Freud socotea sexualitatea sursa principală a activităţii pulsionale, forţa motrice a inconştientului. De altfel, în întreaga psihanaliză freudiană există o conotare puternic sexuală a inconştientului, întrucât sexualitatea este constant reprimată**. Într**-a doua etapă, el va alătura Erosului Thanatosul, pulsiunile morţii, adică lipsa dorinţei de a dori. Ideea care a stat la bazele acestei alegeri iniţiale, care a produs mult scandal şi critică la începuturile psihanalizei, este totuşi una a cărei simplitate e de domeniul simţului comun: sexualitatea este singurul instinct, singurul

resort vital a cărui satisfacere nu este strict fixată genetic. Foamea şi setea îşi găsesc satisfacerea în hrană; faţă de acestea, sexualitatea nu obligă la o singură cale de satisfacere sau rezolvare a tensiunii şi prin refulările şi sublimările ei alimentează energetic activitatea psihicului, care, după Freud, deschide spaţiul culturii şi civilizaţiei.8 Dar există şi un revers al medaliei: reprimarea sexualităţii ar produce, crede Freud, toate nevrozele. Dorinţele inconştiente îşi au originea în energia somatică9, corporală. Tendinţa primitivă de împlinire a lor este principiul plăcerii, principiul primar. Principiul secundar este principiul realităţii, a cărui realizare exemplară este ştiinţa occidentală. În ceea ce priveşte mecanismul aparatului psihic, pulsiunile nu depind decât de forţa lor şi de principiul plăcerii, neavând nicio legătură cu realitatea. Alături şi oarecum înainte de principiul realităţii, acest principiu guvernează funcţionarea psihicului uman. Freud crede că evoluţia proceselor psihice este reglată automat de principiul plăcerii: activitatea psihică este declanşată de fiecare dată de o tensiune dezagreabilă sau penibilă şi scopul ei este de a diminua această tensiune, înlocuind o stare neplăcută cu una plăcută; pulsional căutăm excitaţia, tea în funcţie de primul tip de relaţii, ca „formaţiune social-economică". Antropologia secolului nostru, mai ales cea structuralistă, a stabilit însă că în constituirea societăţii umane relaţiile sexuale sunt fundamentale: orice organizare socială se bazează pe legăturile de rudenie, adică pe codificarea schimburilor sexuale. Structura societăţii, îndeosebi a societăţilor arhaice, se poate explica în primul rând în contextul acestui gen de schimburi, şi nu al schimburilor economice care decurg din primele. Oricum, omul este, din punct de vedere biologic, animalul cu cea mai specială viaţă sexuală: 1. animatele se reproduc nu-l mai în perioada fertilă, care este semnalată **într-**un fel sau altul; omul are contacte sexuale indiferent de perioada fertilă, care nu este semnalată în niciun fel; 2. animalele sunt solitare mai ales în timpul perioadei de împerechere, iar masculii nu oferă îngrijiri puilor; oamenii trăiesc în familii de tip nucleu şi poartă amândoi de grijă progeniturilor; 3. la speciile de mamifere sociabile, actul sexual se desfăşoară în public; oamenii preferă intimitatea, nefiind indiferenţi la prezenţa altora; 4. diferit de relaţiile de scurtă durată ale animalelor, oamenii au relaţii, chiar dacă presau extramaritale, cu o durată mai mare. Nu trebuie să ne mire prea mult afirmaţia lui jared Daimond (*De ce e sexul o plăcere*? *Evoluţia*

sexualităţii umane, Bucureşti, Humanitas, 1999, p. 15 – 16 şi 23): sexualitatea umană a fost la fel de importantă pentru evoluţia umanităţii ca şi poziţia verticală şi creierul mare.

8. În *Ghilgameş*, Enkidu este educat/civilizat de o prostituată – femeie iscusită şi senzuală.

9. Ne naştem cu o energie sexuală pe care Freud o numeşte libido. Structura libidoului implică: 1. O sursă organică internă de excitare; 2. O tensiune drept consecinţă a excitării; 3. un scop – acela de a obţine o senzaţie de plăcere prin îndepărtarea tensiunilor; 4. un obiect – un lucru sau o persoană necesar (a) satisfacerii scopului.

apoi, instinctual, căutăm diminuarea tensiunii. Principiul plăcerii, care cere satisfacerea imediată şi necondiţionată a tendinţelor instinctuale, este atotputernic în primele faze ale dezvoltării copilului. Dar, treptat, odată cu maturizarea, începe să se impună principiul realităţii, principiul plăcerii rămânând în continuare dominant la nivelul inconştientului, respectiv al sinelui.

Etapele evoluţiei psihice reprezintă la Freud maniera în care o identitate sexuală se înscrie în corp ca identitate de gen.10 Schema freudiană dezvăluie legăturile dintre identitate şi sexualitate, arătând că mişcarea de constituire a subiectului este consecinţa frustrării, a restrângerii şi a pedepsei şi că legătura dintre obiect şi intenţia sexuală este fragilă. Experienţele strict individuale ale satisfacerii configurează mai târziu dorinţa astfel încât fac din om o fiinţă nepereche şi fantasmatică. Diferit de instincte, pulsiunile nu sunt legate de condiţii de satisfacere specifice şi au plasticitate nelimitată, sunt mereu gata să găsească substitute pentru obiectele şi scopurile lor. Teoria psihanalizei impune ideea conform căreia sexualitatea

10. Sexualitatea nu are obiect intrinsec şi de aceea nu este atât de simplă pe cât s-ar părea. (Observaţia de mai târziu a lui Lacan este că identitatea sexuală are caracter fragmentar şi contradictoriu.) Scopul sexului nu este doar procrearea biologică, ci şi plăcerea individuală. Genitalul şi sexualul nu se suprapun: plăcerea sexuală poate fi obţinută cu orice parte a corpului; ea include impulsuri care n-au nicio legătură cu sexualitatea (preludiile presupun părţi ale corpului care nu sunt genitale), iar trăsăturile sexuale asociate cu perversiunile sunt calităţi comune sexualităţii tuturor. Sexualitatea astfel înţeleasă începe odată cu naşterea. (Care este şi prima traumă suportată de om: în timpul vieţii intrauterine există o comunicare

corporală directă între făt şi mamă; stadiile ulterioare ale existenţei noastre duc la o serie de frustrări datorită distanţei între dorinţă şi împlinirea ei. De aceea mereu apare în conştiinţa umană amintirea paradisului pierdut care poate fi identificat cu comoditatea perfectă a vieţii embrionare intrauterine. Străduinţa societăţii moderne de consum este de a produce comoditatea, de a reface situaţia embrionară a omului.) Pentru Freud, copilul este un „pervers polimorf" – el obţine plăcerea sexuală prin stimularea indistinctă a oricărei părţi a trupului său. Atingerea unui obiectiv şi scop specific presupune un proces lent de învăţare. Fazele dezvoltării **psiho**sexuale implică mai multe zone, în succesiune. Primul stadiu este cel oral, întrucât satisfacerea este legată de hrană şi sânul este primul obiectai dorinţei; înţărcarea înseamnă alungarea din paradis. Al doilea stadiu, cel anal, are legătură cu controlul sfincterelor şi cu ideile de ordine restrictivă: curăţenie, dezgust şi învinovăţire, dar şi creaţie şi dar. Al treilea stadiu, falie, începe pe la 3 – 4 ani, odată cu descoperirea posibilităţii stimulării zonei sexuale pentru copii de ambele sexe care cred că pot face un copil mamelor lor sau pot ei înşişi face unul pe cale anală. Tot acum apar neliniştile în legătură cu diferenţele de anatomie sexuală. Pe la 5 – 6 ani copilul intră în faza complexului lui Oedip. Atât pentru băieţi, cât şi pentru fetiţe mama este obiectul iubirii incestuoase. Ei încep să se teamă de tată, această teamă luând la băieţi forma fricii de castrare. Fata descoperă că ea este deja „castrată". Acest fapt conduce la o dezvoltare diferită a băieţilor şi a fetelor, dar ea nu este simetric complementară. În vreme ce băieţii dezvoltă teama imaginară de castrare, fetele pot deveni ostile mamei, dar nu se pot identifica cu tatăl, nici nu pot să-şi orienteze agresiunea spre el. Reprimarea complexului lui Oedip pune capăt sexualităţii infantile. Ideile şi impulsurile asociate cu stadiile oral, anal şi falie sunt reprimate (negate, izolate în inconştient). Ele există însă latent la nivelul structurii libidoului. Ca urmare a unui complex Oedip nerezolvat, libidoul se poate fixa la stadiile anterioare ale copilăriei sau poate regresa la un nivel fixat timpuriu. (Vezi *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii*, 1905.)

nu-l poate funcţiona fără să fie legată de genitalitate: sexualitatea este singurul „instinct" a cărui satisfacere poate fi diferită, adică nefixată de un obiect precis şi exclusiv. De fapt pulsiunile noastre sexuale ratează mereu scopurile lor şi sunt deviate de la obiectele lor.

Pulsiunile noastre corporale sunt „traiecte întrerupte", traiecte care nu sunt prescrise interior sau predeterminate, ci se întrerup în faţa evenimentelor care le obligă să revină asupra istoriei lor. De aceea dorinţa noastră nu este o nevoie, adică nu este identificabilă pornind de la ceea ce o satisface; nevoile pot fi satisfăcute, dar dorinţele niciodată. Este destul de greu să discerni cu precizie în societăţile moderne care bunuri sunt destinate să satisfacă nevoi şi care sunt destinate să satisfacă dorinţe. Cu această supralicitare şi suprasolicitare a dorinţelor, filosofiile morale se împacă greu şi ascetismul lor pretinde reducerea dorinţelor la nevoi. Stoicii spuneau că numai înţeleptul este fericit, căci el nu doreşte decât ceva de care nu se poate lipsi, astfel încât are întotdeauna ceea ce doreşte. Dar modernitatea a crezut mai degrabă că celui care nu doreşte nimic îi lipseşte totul. De altfel, „maeştrii bănuielii", Nietzsche şi Freud, ne-au prevenit că a renunţa la satisfacerea dorinţelor înseamnă a te condamna la resentiment sau refulare. Formula unei înţelepciuni moderne nu mai cere să-ţi concediezi dorinţele, darnici nu acceptă să le cultivi indistinct, ci pretinde doar să le ierarhizezi şi armonizezi. Atare soluţii se află deja în spiritul unui platonism subtil. Astfel, Noica, un neoplatonic târziu, de la a cărui clasicitate te-ai aştepta la un îndemn sec spre asceză, poate spune foarte frumos (**într-**o tonalitate nietzscheeană): „Nu-ţi restrânge dorinţele, dublează-ţi-le!". Spiritul psihanalizei are însă tendinţa să meargă mai departe, pentru că ştie că dorinţele sunt aproape imposibil de domesticit, că tot ceea ce putem spera să facem este să găsim o modalitate rezonabilă de a trăi cu ele cu stil…

Creştinismul este o religie a Dumnezeului întrupat, a Dumnezeului care se încarnează ca om. Filosofia occidentală va admite că ceea ce ne face unici şi ne conferă identitate este corpul nostru, întrucât el face din conştiinţa generic universală o conştiinţă de sine. Şi pentru psihanaliză viaţa noastră este una încarnată, dar sensul este deja mult deplasat. Corpul ne individualizează altfel decât **într-**o manieră fiziologică. Somaticul devine baza şi sursa manifestărilor psihice. „Încarnarea" noastră este traumatică, inconştientul fiind modul în care traumele se înscriu în existenţa noastră individualizată. Atunci când Freud susţine că încarnarea noastră este în acelaşi timp perversă şi polimorfă el susţine de fapt că zonele erogene sunt pulverizate pe întreaga suprafaţă a corpului, nu numai în zonele

genitale. Noi „gândim" cu corpul **într-**un mod de care nu suntem conştienţi şi care are o anatomie simbolică, de limbaj. Corpul libidinal, cel care încarnează existenţa noastră individuală, nu este corpul anatomofiziologic, după cum nu este nici corpul instinctual, ci, după cum se va vedea în cazul paraliziilor isterice, este un corp de limbaj. Aici este prezent un psihosomatism şi un somatopsihism care se instalează graţie limbajului şi odată cu limbajul în forma constituirii unui corp de limbaj.

66

Pe de altă parte, sexele nu sunt atât de complementare pe cât ne face mitologia de gen să credem. Sexul nu este atât de pur cât ar vrea ideea de gen să fie, nici măcar din punct de vedere psihic: în fiecare din noi rezidă trăsături atât masculine, cât şi feminine. În prima parte a vieţii, copiii sunt incomparabil mai puţin diferenţiaţi decât se crede îndeobşte. Freud este cel care afirmă primul acest fapt, dar o face în numele ideii existenţei unui singur organ sexual, cel masculin, şi a unei singure forme de sexualitate, cea masculină. De fapt Freud reface în termenii psihanalizei şi în domeniul sexualităţii teoria aristotelică a femeii ca negativ al bărbatului. Datorită acestei opţiuni teoretice, psihanaliza freudiană introduce până la urmă, împotriva orientării sale iniţiale şi, probabil, ca o consecinţă a forţei atacurilor împotriva concepţiei sale, o anumită normă a „normalităţii". Sexualitatea normală ar fi pentru Freud modalitatea de a evolua fără blocaj prin toate etapele dezvoltării identităţii până la relaţiile heterosexuale, în vreme ce ceea ce este în limbajul comun „perversiune" înseamnă un blocaj la una din verigile lanţului evoluţiei sexuale. Dar Freud a revenit încă o dată asupra acestor concepţii spre sfârşitul carierei sale, pentru a recunoaşte dificultatea de a înţelege sexualitatea feminină. Prin**tr-**un fel de simetrie inversă, dacă pentru începuturile filosofiei bărbatul este, în raport cu naşterea copiilor, enigma aparentă, în raport cu sexualitatea, dorinţa şi plăcerea, enigma devine, pentru Freud şi pentru sfârşitul modernităţii, femeia.

Dacă dorinţa se realizează vreodată, atunci o poate face mai ales prin joc simbolic, la nivelul imaginar al unei reprezentări. Această realizare este de natură halucinatorie: în contextul aparatului psihic, dorinţa este unica forţă pulsională a visului. Incapacitatea dorinţei de a**-**şi găsi împlinirea în realitate se traduce prin producţia de fantasme destinate să**-**i asigure o satisfacţie simbolică. Pentru psihanaliză,

fantasma este un produs imaginar, opus realului şi care nu poate rezista unei confruntări cu percepţia corectă a realităţii, cu adevărul situaţiei. Fantasma este un scenariu imaginar unde subiectul este prezent şi figurează împlinirea unei dorinţe inconştiente. Cele mai răspândite forme sunt reveriile, visările diurne cu ochii deschişi, dar există şi fantasme inconştiente. Fantasma pune în scenă în acelaşi timp dorinţa şi interdicţia care o constrânge la o satisfacţie imaginară, în această halucinaţie sau satisfacere mereu simbolică avem de-a face cu repetarea a ceva ce s-ar fi petrecut realmente, a unei scene originare sau primitive: „dorinţa reproduce relaţia cu un obiect pierdut". În raport cu obiectul, dorinţa este factorul variabil. Această legătură cu totul particulară între ceea ce este dorinţa şi obiectul ei este ceea ce numeşte Freud nxaţie. Este motivul pentru care o anumită structură se repetă mereu în toate manifestările dorinţei. (E totodată ceea ce explică de ce bărbaţii îşi aleg iubitele urmând modelul relaţiei cu mama. Bărbaţii sunt incapabili să se separe, ei sunt incapabili să suporte pierderea şi tot ceea ce se întâmplă în continuare în viaţa lorsentimental-erotic-apetitivă nu este decât o recu Perare a acestui obiect – obiect în sensul freudian – pierdut care este mă

67

mă şi de aceea în toate iubitele se repetă oarecum structura trăsăturilor mamei. De aceea se spune că pentru bărbaţi fusta mamei e bolta cerului şi că un bărbat nu lasă niciodată din mână o fustă înainte de a se agăţa de alta. Desigur, Freud spune că şi nevroza feminină e provocată de „pierderea obiectului iubirii", darsituaţia sexualităţii feminine rămâne mult mai complexă.) Kundera a observat foarte bine aceasta, spunând că timpul de care avem parte înaintează în linie dreaptă, iar fericirea înseamnă dorinţă de repetiţie.

Subconştientul nostru nu poate admite moartea, o ignoră. Miezul identităţii noastre se constituie negând moartea; proiectul oedipian este acela de a fi nemuritor, la fel ca în cazul formulei dorinţei la Spinoza. Ca structuri nevrotice, noi putem trăi numai minţindu-ne. Suntem constituiţi, cum au spus psihanaliştii ulteriori, din patru straturi de „minciuni": miile de roluri pe care le jucăm zilnic alcătuiesc un prim strat; trăsăturile de caracter în care ne fixăm graţie celorlalţi, al doilea strat; fuga din faţa senzaţiei de vid din interiorul nostru, al treilea strat şi, în centrul vidului care ne constituie, minciuna supremă: uitarea morţii. Cei mai mulţi oameni nu plonjează mai jos de primele

două straturi. Marele secret al existenţei noastre este neantul care ne constituie ca subiecţi. De aceea pentru Freud dorinţa nu se naşte, ca pentru Platon, din lipsa ce afectează o fiinţă incompletă, dar totuşi o fiinţă constituită, ci dorinţa însăşi este lipsă. Obiectul ei este lipsa însăşi: lipsa noastră de fiinţă, neantul care constituie nucleul fiinţei noastre subiective. Pentru culminaţia clasică a modernităţii – Kant, Hegel – subiectul gata constituit este cel care doreşte, care tinde spre ceva. De aceea pentru ei omul este mai degrabă o creaţie a necesităţii, a nevoilor sale.

Dar încă de la *cogito*-ul cartezian filosofia occidentală ştie că există o lipsă de temei şi de viitor a existenţei noastre care derivă din calitatea ei de simplă afirmaţie, din calitatea ei asertorică. Cog/**te-**ul cartezian afirmă că „ne îndoim, deci gândim, gândim, deci existăm", dar existenţa noastră nu are niciun fel de necesitate şi niciun fel de continuitate, este o simplă afirmaţie. „Acum existăm", cât timp gândim, este o afirmaţie fără temei în trecut şi fără niciun viitor. Problema existenţială este să facem din acest „exist" ceva apodictic, ceva necesar, nu numai o simplă afirmaţie. Ceea ce transformă din asertorică în apodictică existenţa noastră este dorinţa celuilalt. Existăm în manieră necesară doar dacă cineva ne iubeşte. Ca existent aruncat în lume, omul nu se poate dori singur; el are nevoie de dorinţa celuilalt. Pentru că nu putem suporta lipsa de necesitate a existenţei noastre, o putem face suportabilă doar suplini**nd-**o prin**tr-**o necesitate situată măcar la nivelul obiectului dorinţei. Pentru Freud, care, deja în pragul modernităţii târzii, procedează arheologic, subiectul aparţine dorinţe mai mult decât aparţine dorinţa subiectului. Subiectul este subiectu dorinţei sale şi, prin urmare, dorinţa este de a deveni subiect. Adică, în expresia de mai târziu a lui Lacan, subiectul este organizat în subiectivtatea sa de „obiectul *a*". Subiectul descoperă în dorinţă propria prezent

68

la distanţă, semnificantul gol al semnificatului absent. În acest sens, omul este mai mult produsul dorinţei decât al necesităţii, al nevoii. Definiţia pe care Freud ne**-**o propune ne apare drept cea mai radicală dintre toate cele de până acum: dorinţa este dorinţa de a fi dorit. Dorinţa nu este atât dorinţă de celălalt, cum o privire superficială ne**-**ar putea îndemna să credem, un accent excesiv pus pe obiect, ci este dorinţă de dorinţa celuilalt, dorinţa de a fi dorit de

celălalt. Abia prin intermediul celuilalt este descoperită propria dorinţă şi se deschide posibilitatea unei relaţii în care celălalt poate apărea ca obiect, obstacol, concurent (adversar) sau ajutor. Subiectul aşteaptă un răspuns definitiv, ultim de la Celălalt, care întârzie să vină şi nu va veni niciodată pentru că nu îşi poate găsi împlinirea (nu poate veni) **într-**o relaţie prinsă în limbaj. Cea mai bună explicitare a acestei formule este interpretarea pe care Oscar Wilde o dă legendei lui Narcis: Lacul îl plânge pe Narcis nu pentru că ar fi fost frumos, cum spun Orcade**-**le, ci pentru că îşi putea vedea oglindită în adâncul ochilor lui propria**-**i frumuseţe. Dorinţa este dorinţă relativă la dorinţa altuia, pentru că omul constituit ca subiect din neant, lipsit în chip fundamental de Fiinţă, doreşte să fie fiinţa care lipseşte altcuiva, fiinţa pe care dorinţa celuilalt o instalează în existenţă. Dorim dorinţa altcuiva, ne este sete să fim iubiţi pentru că în centrul fiinţei noastre subiective suntem constituiţi din neant. Dorim dorinţa pentru că Fiinţa **s-**a pulverizat ca stropii de aur ai stelelor pe neagra suprafaţă a neantului sau pentru că, la fel ca pentru religiile asiatice, Absolutul **s-**a dovedit a fi neantul.

Teoria psihanalitică a seducţiei generalizate ca nou model al iubirii: seducţie şi putere, seducţie şi alteritate romantică

Deşi psihanaliza nu *tratează* iubirea decât ca un fenomen lateral, la fel cum făcuseră teoria platoniciană şi cea spinoziană a dorinţei, ea, la fel ca literatura romanescă, implică o paradigmă a iubirii. Modelul cu care operează este cel al seducţiei. La începuturile psihanalizei (chiar din 1893), Freud credea că are dovezi clinice ale seducţiei atunci când în cursul tratamentului pacienţii îşi reamintesc scene trăite în care subiectul (de obicei copil) suferă din partea altei persoane (cel mai adesea adulte) avansuri verbale sau gestuale şi manevre sexuale. Dar când începe să se intereseze teoretic mai mult de seducţie (între 1895 şi 1897), se vede obligat să plaseze aceste scene tot mai timpuriu în copilărie. Conform acestei prime teorii a seducţiei, traumatismul se produce în doi timpi separaţi unul de altul: primul timp, cel al seducţiei propriu**-**zise, considerat de Freud ca fiind presexual, se linpune din exterior subiectului încă incapabil somatic şi psihic de emoţie sexuală. Această scenă primă nu face, în momentul iniţial, când se produce, obiectul unei refulări**. Într-**al doilea timp, un alt eveniment, care nu are semnificaţie sexuală, trezeşte, prin asociere, amintirea primului eveniment, amintire care produce un efect mult

mai important decât evenimentul

declanşator şi care, din cauza afluxului de excitaţie endogenă declanşat, este refulată. Freud începe să se îndoiască de teoria sa atunci când descoperă că scenele de seducţie sunt uneori reconstruite fantasmatic şi că subiectul nu este lipsit de o sexualitate infantilă. Relaţia lui Freud cu această primă formă teoretică a psihanalizei este însă mult mai complexă. Renunţarea la prima ei formă conduce decisiv, odată cu impunerea ideii de sexualitate infantilă şi de fantasmă, la apariţia formei astăzi devenite clasică a psihanalizei. Freud nu renunţă însă la ideea importanţei patogene a scenelor de seducţie trăite de copii, a existenţei lor reale şi a frecvenţei lor, dar introduce câteva dezvoltări: scena de seducţie reală se produce adesea mai târziu şi actorul ei este un copil de vârstă apropiată de a celui care suferă seducţia, dar este transpusă fantasmatic **într-**o perioadă timpurie şi atribuită unei figuri parentale. Prototipul acestor fantasme este relaţia preoedipiană cu mama, în care mama exercită (în special în cazul fetiţelor) o adevărată seducţie sexuală sub forma îngrijirilor corporale date sugarului. Există o legătură esenţială între fantasmele de seducţie şi complexul lui Oedip, fie că se consideră că aceste fantasme sunt o simplă deformare defensivă şi proiectivă a complexului oedipian, fie că, mult mai interesant, sexualitatea copilului este structurată de relaţia dintre părinţi şi dorinţa părinţilor, care preexistă dorinţei subiectului. Seducţia se dovedeşte atunci a fi o fantasmă originară care nu e „un fapt real, localizabil în istoria subiectului, ci un dat structural, care nu poate fi transpus istoric decât sub forma unui mit".11 Generalizarea seducţiei se leagă, conform interpretării lui Jean Laplanche12, de fundamentarea psihanalizei: Freud crezuse iniţial că ea aparţine numai patologiei, ca şi inconştientul; generalizarea ulterioară a seducţiei şi inconştientului la condiţia umană în general este cea care întemeiază psihanaliza. Seducţia se leagă, o dată în plus, de esenţa psihanalizei pentru că ea este forma ascunsă, implicită a transferului, nucleul relaţiei dintre pacient şi psihanalist. Raportul „magnetizator"**-**pacient este o preconcepţie a relaţiei analitice dezvoltată mai târziu de Freud**. Într-**un text din 1890, Freud a apropiat pentru prima dată raportul hipnotizator**-**hipnotizat de relaţia amoroasă şi de atitudinea copilului faţă de părinţii săi iubiţi. Mai târziu nu a mai vorbit decât despre

transfer. Transferul funcţionează ca bază a relaţiei care se desfăşoară în hipnoză sau sugestie şi acţionează ca un factor important în multe alte tipuri de relaţii similare: profesionale (medic-bol-nav), ierarhice (profesor-elev, duhovnic-penitent), dar cel mai mult în relaţia de iubire. Transferul se manifestă cu claritate încă de la începuturile psihanalizei, confirmând în seducţie un model al „iubirii" psihanalitice născute în relaţia analist-pacient, cu atât mai mult cu cât aceasta afectează primele cazuri, chiar debutul şi ideea curei psihanalitice. Joseph Breuer co

11. Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Bucureşti, Humanitas, 1994, p. 390.

12. Jean Laplanche, *Seducţia originară*. *Noi fundamente pentru psihanaliză*, Bucureşti, Ed. „Jurnalul Literar", 1996.

labora cu Freud în celebrul caz al Anei O., care a făcut un transfer erotic violent asupra acestui medic vienez, fapt care a dus la oprirea curei. Apoi Freud eşuează similar în cazul Dorei, pentru că nu sesizează identificarea pe care pacienta o făcuse între el şi un personaj K., cerând-i acelaşi lucru: să-şi declare dorinţa nemărturisită pentru respectivul personaj... Transferul este o legătură afectivă intensă, care se stabileşte inevitabil şi independent de orice context real. Şi aici influenţa clarificatoare decisivă o are tot complexul lui Oedip, care înfăţişează o tipică seducţie copil-adult: transferul este retrăirea relaţiei subiectului cu figurile parentale, cu ambivalenţa lor de sentimente erotice tandre şi totodată de ură. Transferul este un proces ce structurează ansamblul curei conform cu conflictele din copilărie.13 Transfer nu există fără cuvânt, adică fără comunicare, şi e vorba de un anumit tip de comunicare la fel ca iubirea. Autoanaliza este ineficientă tocmai pentru că este lipsită de o astfel de relaţie interpersonală.

Diferenţa dintre transferul din cura psihanalitică şi celelalte tipuri de relaţii constă în faptul că cei doi parteneri cad *pradă* fiecare propriului transfer. Analistul se fereşte să interfereze cu relaţiile analizatului şi această distanţă ajută pacientului să analizeze transferul şi să progreseze. Psihanalistul este utilizat de pacient ca suport al figurii Celuilalt, un cunoscător al inconştientului. Dar Celălalt, aşa cum ne spune Lacan, are o inaptitudine funciară de a răspunde la chemarea subiectului. Transferul continuă atât timp cât subiectul continuă să spere că în cele din urmă acel Celălalt îi va răspunde; tot astfel dacă

este decepţionat – transferul se deplasează asupra altcuiva. Singura soluţie salvatoare este ca subiectul să accepte ca solicitarea pe care i-o adresează celuilalt să rămână fără răspuns, înţelegând că absenţa răspunsului nu este urmarea slăbiciunii de-cepţionante sau a relei-voinţe a Celuilalt, „ci datorită faptului strict al raportului său de subiect vorbitor cu limbajul, care îl confruntă în mod ireductibil cu absenţa semnificantului în Celălalt".14

Baudrillard, în celebra lui carte15, observă că „Seducătorul nu poate fi ceea ce este decât dacă este *nimeni*" ca subiect sau că „Subiectul nu poate

13. Narcisismul este, în mod normal, constitutiv copilăriei: atunci când se formează egoul copilul încearcă să se oglindească, să-şi creeze o imagine narcisiacă. Libidoul narcisiac infantil este transferat asupra lucrurilor/oamenilor. În orice iubire adultă normală există această urmă de iubire de sine. Tot aşa în reprezentarea eului ideal. Regresia la narcisismul infantil conduce la psihoză narcisiacă (halucinaţii, ipohondrie, schizofrenie etc), ce nu mai poate fi tratată de psihanalist pentru că lipseşte transferul (legătura erotică, pozitivă sau negativă, cu psihanalistul). Transferul este, prin *urmare*, consecinţa unei investiri narcisiace exterioare. Iubirea, ca transfer pozitiv, este consecinţa unui narcisim care-l face pe subiect să se îndrăgostească de un altul pe care-l crede identic cu sine sau să se îndrăgostească de un altul fără a-şi da seama că este vorba despre el însuşi. Oricum, iubirea este fantasmatică şi subiectul ei pierde sau se pierde…

'4. *Dicţionar de psihanaliză* (Larousse), sub direcţia lui Roland Chemama, Bucureşti, Univers Enciclopedic, 1997, p. 360.

! 5. *De la siduction*, Paris, Editions Calilee, 1979.

71

decât să dorească, obiectul seduce". Seducţia e răsturnarea mişcării platoniciene a dorinţei: obiectul ia locul subiectului. Este, de asemenea, inversul formulei iubirii-pasiune, care îţi doreşte mai degrabă să te îndrăgosteşti, să iubeşti, decât să fii iubit, pe când seducţia înseamnă să fii iubit, să se îndrăgostească cineva de tine. Seducţia rămâne însă relaţionară, pentru că vizează un subiect chiar dacă cel care vizează se face pe sine obiect: un subiect se dă pe sine ca obiect, dar ca obiectul – secret, miraculos, straniu – care lipseşte celuilalt pentru a fi pe deplin. Adică se arată gata a-i servi celuilalt ca obiect. Farmecul său este „efect al deschiderii, al libertăţii, al vidului, al

modului de a face loc pentru kairos, ocazie" 16; nimeni nu acţionează în afara simulacrului, a aparenţei. Seducţia impune **într-**un fel comunicarea, până la a o face natură, ea naturalizează semnul. În această naturalizare a semnului, în această irumpere a lumii posibile sau chiar virtuale, ca reală stă acţiunea seducţiei, iar promisiunea de fericire pe care o presupune provine din naturalizarea semnelor, mai precis rezultă din inversarea mişcării semiotice, a raportului natură-cultură. Această naturalizare a semnelor face ca dintr-odată totul să pară uşor, realizân**du-**se fără oboseală şi apăsare, să aibă ceva din inefabilul operelor de artă, o uşurătate suportabilă a fiinţei.

Instalarea semnelor arbitrare (Saussure) sau a simbolurilor (Peirce) se face prin îndepărtarea de realitate pe care o măsoară dubla articulare. Este mişcarea „în sus": de la indici, semnale, simptome, prin semne iconi-ce (analogice), spre semne arbitrare, simboluri, o mişcare care instalează religia, cultura, civilizaţia, libertatea umană, care nu există decât ca **resem**nificare în spaţiul de joc al lumii semnelor, **într-**o realitate virtuală, **într-**o lume a posibilului. Seducţia inversează mişcarea de constituire a piramidei semiotice a lui Peirce, care era rezultatul spaţierii şi distanţării faţă de natural. Prin urmare, seducţia trăieşte în comunicare şi din comunicare, iar realitatea ei este numai una a comunicării. În anumite condiţii, definibile psihologic, se produce o naturalizare a semnelor care transformă iluzoriu posibilul semnelor, al semnificaţiilor, în realitate pentru noi. Efectul seducţiei este înlocuirea principiului realităţii cu cel al plăcerii sau transformarea proceselor secundare în procese primare. Seducţia promite ceva ce nu poate da: fericirea deplină, totală, fără intermitenţe sau oboseală, o fericire „ca în filme".

16. Herman Parret, *Sublimul cotidianului*, Bucureşti, Meridiane, 1996, p. 81.72

Excurs: Seducţia romantică şi economiile schimbului, darului şi furtului *însă seducţia ca paradigmă a iubirii nu este deloc ceva nou. Seducţia, ca deviere, abatere de la o anumită traiectorie a vieţii, denumeşte procedeul de „a cuceri" femeile, folosit în iubirea de tip Don Juan. Contextul în care am situat această formă a iubirii occidentale este contextul puterii aşa cum îl defineşte Hegel, ca întâlnirea dintre eu şi celălalt în lupta pentru recunoaştere. Desigur, exercitarea puterii individuale înseamnă a te confrunta cu altcineva pentru a-ţi impune adevărul, pe când iubirea înseamnă a-ţi găsi adevărul în altcineva.*

Hegel, care face o comparaţie între „lupta pentru recunoaştere" şi iubire, are o remarcabilă intuire a sensului seducţiei în forma pe care o tematizează psihanaliza, dar iubirea de tip Don Juan contemporană cu el mizează, chiar şi în cazul iubirii, pe relaţii de forţă.17

Mai amplă şi chiar mai complexă este prezenţa seducţiei în cea de-a treia formă a iubirii, iubirea romantică, despre care nu am avut ocazia să vorbim până acum, dar ea a fost suficient comentată în cultura occidentală, fiind, cu vagi aspecte de donjuanism, forma sub care a fost receptată şi acceptată iubirea-pasiune în modernitatea burgheză. Iubirea romantică urmează modelul iubirii curtezanelor difuzat de romanele populare ale secolului al XIX-lea. Ea ţine de ordinul seducţiei din două motive: invocă o plenitudine a sufletului şi este consecinţa, de obicei, a unei acţiuni feminine. La fel ca şi iubirea-pasiune, iubirea romantică este susţinută de schimbarea contextului social: locul de muncă se separă de locuinţă, gospodăria unei familii încetează să fie centrul unui sistem de producţie pentru a deveni un cămin burghez, asemănător, pentru stăpânul lui, castelului medieval. În *acest cămin relaţiile între generaţii se schimbă şi, prin urmare, se schimbă rolul femeii, se accentuează atitudinea maternală faţă de copiii, socotiţi mai vulnerabili emoţional şi care, în consecinţă, au nevoie de căldură sufletească şi de educaţie sentimentală îndelungată*.'1 *Iubirea romantică este o formă culturală similară cu romanul, cu care îşi înfrăţeşte numele, împărtăşind cu acesta credinţa că destinul individului este deschis şi controlabil. Ca şi în iubirea-pasiune, nu lipseşte asocierea cu libertatea, dar acum nu atât ca eliberare subicăivă de rutina şi îndatoririle instituţionale existente, ci ca realizarea de sine a subiectului. Dragostea romantică este o căutare care aşteaptă validarea identităţii de sine prin întâlnirea celuilalt, prin***tr-***o întâlnire a sufletelor, şi caută în imaginaţie ceea ce realitatea nu oferă sau nu poate oferi. Ea depinde de identificarea proiectiva cu celălalt: acesta e cunoscut intuitiv şi proiecţia creează un sentiment de întregire reciprocă. De data aceasta, de regulă, femeia este cea care îl cucereşte pe bărbat, împotriva indiferenţei, distanţei sau ursuzeniei lui, dragostea pe care ea o arată, plină de*

'7. Faţă de putere, sexualitatea apare mai întâi ca un gaj al alianţei bazate pe înrudire, apoi, odată cu iubirea-pasiune, ca domeniu al subiectivităţii, în iubirea de tip donjuanesc ca manipulare a apetenţelor **într-**o reţea de relaţii de putere şi, în fine, în iubirea romantică, după cum se va vedea mai jos, ca o manieră a societăţii de a

câştiga din nou împotriva subiectivităţii individuale.

’8. Vezi Anthony Ciddens, *Transformarea intimităţii*, Bucureşti, Antet, s.a. (ed. engl.: 1992), mai ales capitolul 3, „Dragostea romantică şi alte ataşamente”.

abnegaţie, o face să devină iubită la rândul ei şi înlocuieşte indiferenţa sau antagonismul celuilalt cu devotamentul, instalând afecţiunea reciprocă. Dragostea romantică e dezechilibrată din perspectiva rolurilor celor două sexe, dar e echilibrată prin implicare emoţională: legăturile conjugale sunt formate nu pe considerente economice, ci pe sprijin emoţional. Evident deci, şi această dragoste romantică este puternic feminizată sub aspectul emoţionalităţii: în ea femeile se lasă subjugate de propria lor afectivitate. Dragostea romantică presupune că are forţă erotică prin simpla sa prezenţă. Apare şi aici tendinţa de a separa sexualitatea de procreare, deoarece, din raţiuni mai degrabă economice, se încearcă limitarea creşterii familiei. Or, în iubi-rea-pasiune se întâmplase la fel până la un anumit punct: sexualitatea era sustrasă proprietăţii colective a grupului social şi redistribuită individului, chiar dacă acesta nu o folosea efectiv.

În dragostea romantică, ceea ce interesează şi atrage în primul rând este impenetrabilitatea celuilalt, restul ultim, alteritatea sa; este o seducţie a alterităţii. Desigur, celălalt este ales aparent pentru anumite motive precise: pentru că are o anumită culoare a ochilor, pentru că se îmbracă elegant, pentru că are întotdeauna replică, pentru că… Dar pe măsură ce avansează, iubirea nu vizează în celălalt niciun fel de „calitate diferită de celelalte, ci calitatea însăşi a diferenţei” (Levinas), şi acesta este sensul unicităţii pe care o simţim în celălalt. De fapt, îl iubesc pentru că este diferit – de tot ceea ce există, de toţi ceilalţi/ de toate celelalte. Dragostea nu se adresează nici persoanei, nici particularităţilor sale fizice, dragostea este de fapt oarbă în ceea ce priveşte calităţile particulare concrete; ea vizează în profunzime enigma celuilalt, incognito-ul său, faptul că celălalt nu este niciodată *aici, pe deplin, identic cu mine sau, mai bine, dizolvat în mine, ci o distanţă de netrecut ne desparte mereu, o distanţă care doar uneori, pentru câteva clipe, pare să se anuleze. În ciuda elanurilor sau a abandonurilor celuilalt, acest celălalt, acest altul nu este niciodată pe de-a-ntregul aici, cu noi. Există o diferenţă ireductibilă care-l sustrage dorinţei totale de posesiune, în dragostea romantică, mai ales prezenţa celuilalt este o*

modalitate a absenţei. Dincolo de orice transgresări, alteritatea rămâne intactă, ca o diferenţă care articulează iubirea. Se produce o inversare: dorinţa, iubirea este cea care, ca relaţie prealabilă, introduce alteritatea între mine şi Celălalt. Mereu ne vom lupta împotriva acestei alterităţi, acestei diferenţe care ne împiedică să fim una; să nu uităm totuşi că iubirea nu există decât odată cu tensiunea alterităţii şi se estompează, se stinge odată cu ea". 9

Una din perspectivele radicale pe care teoria psihanalitică a dorinţei le poate deschide asupra seducţiei în iubirea romantică este cea a interpretării economice. Desigur, în acest caz economia nu poate fi restrânsă la simplele schimburi de produse.

19. Tensiunea alterităţii este şi cea care explică situaţia amantei. Femeile „înşelate" se întreabă mereu: ce a găsit la ea? ce are ea şi eu nu am? Dar bărbaţii îşi aleg amantele nu atât în temeiul unor calităţi anume, fizice sau morale, cât în temeiul diferenţei. Regula este că amanta trebuie să fie diferită de soţie. Dar nu alta – adică nu pur şi simplu neidentică → ci Cealaltă – adică identică şi neidentică în acelaşi timp. Desigur, faptul că bărbaţii, ÎN „potriva intereselor lor evidente, se căsătoresc totuşi este un argument decisiv în favoarea superiorităţii inteligenţei feminine. Singura alinare pentru inteligenţa lor este faptul că cel care se căsătoreşte, în baza acestei reguli, cu cât o face mai des îşi sporeşte numărul p° tenţial al amantelor…

74

ci trebuie înţeleasă, în limitele comunicării, drept orice formă de schimb. Din perspectiva antropologică a comunicării, economia trebuie privită sub toate formele sale posibile, între care schimbul economic efectiv este doar o particularitate a acesteia. Pentru că dorinţa nu este simpla necesitate, investiţia libidinală se adresează în primul rând semnelor, simulacrelor, adică fantasmelor. Astfel, economia aparatului psihic are în vedere nu atât produsele şi serviciile, cât semnele şi semnificaţiile şi, mai important încă, atitudinile, sentimentele şi comportamentele ce derivă din ele. Totodată, formele ei nu se reduc la schimbul mijlocit de piaţă, ci privesc şi darul şi furtul, exterioare oricărei pieţe.

Probabil că această idee are nevoie de o explicaţie suplimentară înainte de a fi aplicată hermeneutic relaţiei interpersonale care este iubirea romantică. Schimbul este o formă constantă şi prioritară a relaţiilor interumane. Ceea ce face cara Aeristica efectivă a Occidentului

este, după cum ne arată şi Max Weber în Etica protestantă şi spiritul capitalismului, *instalarea schimbului reciproc avantajos („câştig eu, dar câştigi şi tu") în manieră contractualistă. Alături de schimb însă, relaţiile interumane cunosc şi alte forme: o economie a darului, spre exemplu, însoţeşte – după cum ne arată Georges Bataille în* Partea blestemată *– economia schimbului în societăţile arhaice, unde, pentru a distruge o parte din bogăţia acumulată, există un fel de concurenţă între cei care dăruiesc mai mult (*potlatch*). În ceea ce priveşte furtul, el a fost adesea prezent în societatea umană: el capătă pregnanţă ca furt împreună cu conotaţia negativă care-l însoţeşte abia când schimbul contractual devine forma esenţială a relaţiilor economice moderne. Altfel, în afara acestei stnăe codificări pe care ne-o propune schimbul contractual, trebuie să acceptăm că furtul reprezintă munca, în ordine pur economică, cu cel mai înalt randament. Să ne amintim că, potrivit teoriei marxiste a acumulării primitive a capitalului, furtul este punctul de plecare al bogăţiilor: „proprietatea e furt!"*

Desigur, şi în cazul darului sau furtului avem de-a face, la limită, tot cu schimbul. Numai că în cazul darului formula schimbului este: „pierd eu, dar câştigi tu", iar în cazul furtului „pierzi tu, dar câştig eu". În plus, adesea intervine şi escaladarea – în economia darului, dacă tu faci un dar, reacţia celuilalt este să-ţi facă un dar mai mare; în economia furtului, în ceartă spre exemplu, când unul loveşte, celălalt răspunde cu o lovitură mai puternică, apoi primul loveşte din nou, la rândul lui, mai puternic ş.a.m.d. *Suplimentar putem spune că, de regulă, faţă de schimb, unde există un echilibru relativ între valoarea de întrebuinţare şi valoarea de schimb, darul supraevaluează valoarea de întrebuinţare, iar furtul valoarea de schimb. Conform teoriei sistemelor, în primul caz avem de a face cu tipul de interreacţii şi interrelaţii dintr-un sistem în constituire, în care părţile răspund în feedback printr-o acţiune de acelaşi fel, dar mai intensă şi orientată în aceeaşi direcţie, pe când al doilea caz este tipul de interreacţii şi interrelaţii dintr-un sistem în disoluţie, în care părţile răspund în feedback printr-o acţiune de acelaşi fel, dar mai intensă şi orientată în direcţie contrară. În consecinţă, °ea mai raţională manieră de a gândi relaţiile dintre oameni este, implicit sau explicit, cea contractualistă, a schimbului reciproc avantajos. Formula clară a acestei relaţii, în condiţiile în care schimbul între cei doi subiecţi ai contra Aului se face în deplină libertate, fără niciun fel de presiuni asupra unuia sau celuilalt, este una din formele maximei*

raţionalităţi a Occidentului: „*ce-mi dai şi ce-ţi dau*?”

75

Iubirea reprezintă însă o relaţie diferită de raţionalitatea contractualistă a schimbului, pentru că introduce o totalitate care transcende pe cei doi parteneri. În iubi-rea-pasiune schimbul reciproc avantajos ori furtul nu sunt de conceput. Ea poate fi definită drept acea formă a vieţii noastre care nu se supune nici economiei schimbului, nici economiei furtului: *în formula ei esenţială, iubirea-pasiune aparţine economiei darului. Iubirea este singura relaţie interpersonală unde cu adevărat ne facem daruri, ajungem să ne dăruim cu totul, să ne dăruim viaţa în întregul ei. Iubirea este exclusiv de domeniul darului*.20 *Consecinţa imediată a apartenenţei iubirii la economia darului aparţine pragmaticii seducţiei. Dacă numai acest principiu, „să ne facem daruri”, funcţionează în contextul iubirii, atunci soluţia imbatabilă de seducţie este aceea a dăruirii totale. Este maniera la care, în condiţii cât de cât normale, nimeni nu rezistă, este cel mai bun mijloc de seducţie pe care-l puteţi folosi, acela de a vă preda cu arme şi bagaje celuilalt, de a vă anula egoitatea, de a-l face să existe în cuprinsul vieţii voastre numai pe celălalt. Nu uitaţi însă că este vorba despre dar, darul se face cu o mişcare uşoară, vaporoasă, darul este volatil, lejer, în iubire darul nu apasă. Desigur, iubirea aparţine economiei darului, dar ea se află între dar şi dor, exces şi lipsă, prezenţă şi absenţă. Acesta este sensul gratuităţii spontane a darului*: *tot ceea ce faci cu intenţie mai mult sau mai puţin planificată de schimb conduce la saţietate, ghiftuieşte*; *or, iubirea trebuie să stea mereu flămândă… Faceţi-vă daruri, cădeţi în braţele celuilalt, dar trebuie să cântăriţi cât o pană, adică nu-l apăsaţi pe celălalt. Însă nu vă apucaţi să faceţi daruri în iubire dacă nu puteţi fi cu adevărat generoşi, nu încercaţi să faceţi daruri, nu încercaţi să fiţi prea buni cu ceilalţi dacă nu aveţi puterea de a suporta risipirea fără ranchiună, fără resentiment. E mai bine să fiţi mai puţin darnici* decât *să o faceţi peste putinţa voastră, nenatural, forţat. Într-adevăr, nimic nu rezistă seducţiei darului, cu condiţia de a dărui pe măsura puterilor voastre, adică cu naturaleţe, dar de a dărui cu naturaleţe în mod absolută*

Prin urmare, iubirea nu poate fi ceva contractual, contractele sunt numai matrimoniale. Cândind în prelungirea psihanalizei, care crede că sexualitatea reprezintă unica sursă de energie pentru constituirea societăţii, începe să devină clar de ce Occidentul a avut

nevoie în continuare de o economie a darului, cum este iubirea, în contextul unei economii a schimbului generalizat. Unul din motivele pentru care Occidentul a inventat târziu iubirea, odată cu *subiectivitatea individualistă modernă*.

20. Atâta vreme cât funcţionează, iubirea este, în raport cu schimburile contractuale, un credit deschis şi nesfârşit; când încetează însă să funcţioneze, devine, în interpretarea celui care cade în afara relaţiei, a celui care pierde, un debit deschis şi nesfârşit.

21. Deşi darul poate şi el declina ca simbioză sentimental-erotică între cei doi, în condiţiile în care iubirea devine un fel de comerţ al unor mici servicii, fie senzuale, fie afective, un fel de prietenie sentimental-erotică – pentru că şi în prietenie există un gen de reciprocitate, un fel de comerţ afectiv şi de interese. În situaţia darului manipulativ, care te obligă la dar, apare un schimb dezavantajos pentru cel care primeşte darul, pentru că este obligat să intre **într-**un comerţ pe care nu l-a dorit sau nu l-a acceptat conştient. Am putea spune atunci, atât de expresiv în termeni cvasipsihanalitici, că darul este un obiect cu preţul ascuns sau „şters". Darul poate acţiona de asemenea şi automanipulativ: continuăm să investim acolo unde am investit înainte, chiar dacă nu câştigăm suficient sau chiar pierdem. Uneori chiar şi în iubirile noastre se întâmplă astfel…

76

Începând de la sfârşitul evului mediu, este şi acesta: faţă de imensa industrializare a întregii societăţi, rămâne o parcelă care nu este industrializată, ci artizanală, şi pe care schimbul contractual n-o poate acoperi. Această economie subsidiară şi paralelă a societăţilor în care trăim este familia. Instituţia familiei există de fapt ca un fel de „atelier de crescut copii", de preparare a hranei şi de făcut operaţii mărunte, pentru care niciuna din societăţile omeneşti, nici occidentală, nici de alt tip, n-a putut inventa încă o formulă industrială sau contractuală bună.

Unul dintre motivele pentru care Occidentul a inventat şi a susţinut metamorfozele iubirii – şi îndeosebi iubirea romantică, pentru care finalitatea este constituirea unui cămin – este acela de a putea aduce în situaţie matrimonială contractuală subiecţii individuali prinşi **într-***o raţionalitate a schimbului. Iubirea împiedică generalizarea schimbului în viaţa privată şi resemnifică anticipativ schimburile matrimoniale ca dar. Iubirea reprezintă o varietate a economiei darului scufundată* **într-***o economie a schimbului. Ea e pusă să funcţioneze acolo*

unde schimburile nu pot avea loc contractual, în temeiul valorii de schimb. Iubirea serveşte aici la tranzacţiile cu valoare de schimb *neprecizată, din cadrul comunităţii familiei. Niciun subiect individual, liber şi lucid, aparţinând raţionalităţii occidentale a schimbului nu* **s-***ar instala în sistemul economic de schimburi dezavantajoase care este o familie dacă n-ar fi existat această amorsare prealabilă seducătoare şi manipulativă a iubirii. Contractul matrimonial se amorsează întotdeauna prin* **tr-***o seducţie care face, sentimental, din familie o comunitate de tipul „toţi pentru unu, unu pentru toţi". Am putea crede, la o primă vedere, că iubirea romantică, complicitatea sentimental-ero-tic-apetitivă a subiecţilor vine să rezolve în aceste condiţii problema comunităţii evanescente a persoanelor. Părţile contractante* îşi *imaginează că şi după ce vor face contractul, după ce se vor căsători, situaţia caracteristică economiei darului va continua.*

Dar ea nu poate continua, pentru că raporturile se schimbă, pentru că în familie este altceva de făcut. Am spus mai înainte că banalitatea cuplului este salvată mereu de cel de-al treilea, copilul sau amantul. Contractul matrimonial, căsătoria, care se face pe spezele sentimentale ale iubirii, se face în favoarea copilului. Societatea rezolvă prin sistemul familiei probleme economice şi educative pe care foarte dificil le-ar putea rezolva altfel: este imposibil să creşti copii în manieră „industrială", fără a-i supune pericolului unui handicap emoţional, este imposibil să rezolvi imensa diversitate a individualităţilor şi gusturilor pentru a le aduce la standarde sociale acceptabile ş. a.m.d. Specia face mai întâi să existe cuplul pentru a putea creşte copilul (ca investiţie necesară în promovarea propriilor gene); apoi societatea este cea care, pentru acelaşi scop, susţine familia: sexualitatea susţine păcăleala speciei, cum spune Schopenhauer, iar iubirea romantică susţine păcăleala societăţii burgheze moderne la adresa individului raţionalist-contra Aualist. Sistemul contractual al instituţiei matrimoniale funcţionează în favoarea celui de-al treilea, a copilului, pentru că şi aici apare o relaţie contractuală, numai că intergeneraţională: o generaţie o susţine pe alta, aflată în perioada de creştere, pentru a fi susţinută la rândul ei în perioada vârstei a treia. Dar să nu ne iluzionăm nici măcar în ceea ce priveşte schimbul contractual: mereu el lasă sau poate lăsa subiecţilor individuali senzaţia furtului. Familia apare foarte adesea ca un sistem în care toţi pierd şi nimeni nu câştigă…

De altfel, după cum spuneam, nu există contract care să se facă în vederea fericirii, în vederea unei economii a darului: numai schimbul are nevoie de contracte. Scopul pentru care modernitatea a inventat schimbul reglementat prin contracte cu durată nelimitată este numai rezolvarea unor probleme, nu pentru fericirea subiecţilor individuali care sunt parteneri în aceste relaţii sau în relaţiile cu instituţiile. Nu există contracte între cei care se iubesc în afara sau alături de căsătorie, iar contractul matrimonial implicit sau explicit nu este destinat fericirii, ci rezolvării unor probleme care apar inevitabil cu timpul, fiind în acest sens chiar anticiparea nefericirii: este conceput pentru părţile şi evenimentele neplăcute ale vieţii în doi. Îndată ce partenerii constată că economia darului, care îi avea în centru pe ei – pe fiecare dintre ei! –, nu mai funcţionează, recurg la ceea ce modernitatea a inventat pentru a rezolva unele frustrări radicale, la rezilierea unilaterală sau bilaterală a contractului, la desfacerea cuplului, la divorţ. Această corectură a folosirii economiei darului pentru a amorsa economia schimbului este dusă mai departe de modernitatea târzie, de post-modernitate, care tinde să transforme toate contractele cu durată principial nelimitată în contracte cu durată limitată. Modernitatea târzie merge astfel împotriva raţionalismului contractualist al modernităţii şi ne putem imagina o situaţie juridică viitoare în care orice contract – în primul rând cele matrimoniale – vor avea obligatoriu şi din start o durată limitată. Parcă şi putem prevedea, într-un spirit mai mult sau mai puţin ştiinţifico-fantastic, existenţa unui tip de contracte matrimoniale limitate la câţiva ani (doi sau patru), care la scadenţă sunt invalidate oficial şi automat şi care pentru a putea fi continuate, pentru a fi reînnoite, vor necesita cereri exprese şi convingătoare în acest sens… E adevărat însă că darul nu poate avea durată limitată şi în acest fel o economie a schimbului ar câştiga asupra economiei darului.

Felul în care societăţile arhaice şi cele tradiţionale, premoderne construiesc o familie este mult diferit. Şi ele încep cu problema schimbului, numai că nu cu aceea a schimburilor neechivalente de activităţi din interiorul familiilor, ci cu aceea a relaţiilor de înrudire care permit constituirea familiilor şi formarea ţesutului social. Lévi-Strauss este antropologul care observă că orice organizare socială se bazează pe legăturile de rudenie, adică pe codificarea schimburilor sexuale. Totul începe cu prohibiţia incestului, regulă universală în societăţile omeneşti,

*care nu este motivată atât genetic, cât social. Dacă traducem în efecte pozitive această interdicţie universală, constatăm că urmarea ei este cerinţa ca femeile aparţinând unei familii extinse – de tipul celei prin care Freud defineşte „hoarda primitivă" a antropoizilor, adică un mascul adult însoţit de mai multe femele şi de progeniturile lor – să se căsătorească numai cu bărbaţi aparţinând unei alte familii extinse. Finalitatea ei este de a deschide familiile unele spre altele şi realizează ţesătura primă a relaţiilor sociale prin schimbul celor mai preţioase bunuri de care dispuneau în lumea arhaică bărbaţii, al celor mai preţioase valori ale acestor societăţi: femeile. Sistemul înrudirii, care este versantul pozitiv al prohibiţiei incestului, fundamen*teză *sistemul schimburilor sociale şi, în consecinţă, sistemul totemic al constituirii primelor unităţi sociale mai ample decât familia, dar bazate, la fel ca ea, pe relaţii de înrudire. Conform structurii universale a relaţiilor de înrudire, există mereu un bărbat – pentru multe din sistemele de înrudire, unchiul dinspre mamă – care dăruieşte altui bărbat femeia care-i va deveni soţie, iar acesta, în contrapartidă,* îşi *asumă un set de obligaţii faţă de familia din*

78

care îi provine soţia. Acest sistem al înrudirilor a continuat să funcţioneze în antichitate. Creştinismul incipient n-a făcut decât să restricţioneze la coreligionari aceste schimburi pe care se bazează înrudirea sau, cel mult, să scoată din combinaţie anumiţi parteneri care optau pentru viaţa monahală. Ele au continuat să funcţioneze din plin, până la sfârşitul evului mediu – şi chiar în continuare –, moment în care au fost deranjate de iubirea-pasiune, care însemna o alegere liberă a partenerilor, în afara reţelelor de înrudire şi alianţe. Am putea spune că iubirea-pasiune inventată de Occident a dus la disoluţia sistemelor de înrudire şi a relaţiilor de înrudire **într-***o societate în care, ulterior, schimbul economic a devenit structura socială definitorie. Iubirea, desigur alături de alţi factori, a înlesnit instalarea modernităţii, a erei subiectului liber al cunoaşterii şi moralei, mutând problema schimbului de la relaţiile de înrudire dintre familii, prin care se constituiau alte familii, la activităţile din interiorul familiei.*

Excurs: Pluralitatea eului, iubirea ca lovitură psihică de statu-quo şi temeiul ontologic al geloziei

Dacă asimilăm iubirea transferului, conform psihanalizei freudiene, atunci trebuie să refuzăm teoriile obiective ale iubirii, cum

este, spre exemplu, cea platoniciană, care susţin că ne îndrăgostim de cineva pentru că este frumos, bun, deştept, plin de farmec etc. *Dar ştim deja de la Spinoza că dorinţa este o proiecţie subiectivă şi că lucrurile stau exact invers*: *găsim pe cineva frumos, bun, deştept, plin de farmec pentru că ne-am îndrăgostit de el. Desigur, există numeroase codificări exterioare ale iubirii, despre a căror variabilitate istorică am încercat aici să dăm o imagine. Dar termodinamica dorinţei, cea care ne plasează subiectiv între gradele negative ale respectului temător şi gradele pozitive ale admiraţiei apetitive, produce activitatea fantasmatică a evaluărilor noastre şi fascinaţia care o însoţeşte. Există deja definiţii clasice care constată că în inima iubirii se află fascinaţia, văzută drept consecinţa unui fenomen de concentrare mentală asupra unui singur „obiect", respectiv o meditaţie extrem de intensă asupra unei persoane de sex opus. Unul din cinicii şi subtilii moralişti francezi ai secolului al XVIII-lea spunea că dragostea este contact*ul a două *epiderme şi comunicarea dintre două fantezii. Fără a ignora prezenţa plăcerii sexuale, vom observa doar că în iubirea-pasiune, ca fenomen sentimental-erotic-apetitiv, fascinaţia, „magnetismul" sunt cele care îi garantează intensitatea. Am putea spune că atunci când comunicarea celor două fantezii încetează, din plăcerea contactului epidermic nu mai rămâne mare lucru.*

În solitudinea existenţială în care trăim, celălalt, datorită faptului că îl construim, îl supraconstruim în fantasmă, nu are nicio putere asupra noastră. El există ca pună de pornire (sau de sosire), de „inspiraţie" pentru imaginaţia noastră. După cum am mai spus deja: puterea celuilalt asupra noastră este puterea sentimentului nostru asupra noastră. Dacă s-a vorbit uneori despre iubire ca despre sugestie sau hipnoză, trebuie să spunem că această hipnoză este o autosugestie sau o autohip-noză. Dar cine în noi poate fi instanţa acestui sentiment, cine în noi, în eul nostru, are putere hipnotică asupra noastră? Ideea este că însuşi eul nostru nu e monolitic.

79

ci plural. Desigur, despre dualităţile noastre sufleteşti, bărbat şi femeie, bun şi rău, au vorbit chiar şi miturile care pun simbolic în evidenţă multiplicitatea eului. O frumoasă butadă a lui Unamuno ne spune că atunci când doi vorbesc, şase persoane se află în dialog: de o parte, pe lângă Ion cel real, Ion – imaginea de sine a lui Ion şi Ion aşa cum şi-l reprezintă Maria; de cealaltă parte, Maria cea reală, Maria –

imaginea de sine a Mariei şi Maria aşa cum şi-o reprezintă Ion. În acest caz, multiplicitatea este cea a cunoaşterii.

Freud însă a înfăţişat o multiplicitate topologică a aparatului psihic: **într-***o primă formă, inconştient, preconştient şi conştient*; **într-***a doua, sine, eu şi supraeu. Eric Berne a dat o formă uşor clasică, mai direct aplicabilă sentimental-erotic-apetitiv, acestei topologii freudiene, vorbind despre Copil, Adult şi Părinte ca instanţe ale eului. 22 Tradiţia gândirii europene, cea care a impus libertatea şi responsabilitatea individuală, face din cele trei ipostaze un singur eu. Ca eu integrat, cele trei ipostaze ale eului nu pot fi decât* **într-***o stare de inconfort, dacă nu chiar de doliu, pentru că sunt singulare, fără perechea potrivită, fără altul lor (cum ar spune Hegel), altul fiecăreia dintre ele. Copilului îi lipseşte Părintele iubitor în manieră maternă, totală, fiind obligat să conviețuiască în familia unui eu unic, cu un Adult realist şi cu un Părinte normativ. Adultului îi lipseşte Adultul cu care să comunice şi are parte de un Părinte normativ skâitor şi de un copil capricios. Iar Părintele trăieşte în compania unui Adult prea realist şi a unui Copil răzgâiat. Prin urmare, Copilului îi lipseşte mama, Adultului îi lipseşte camaradul sau fratele, Părintelui îi lipseşte copilul ascultător. Probabil că starea de disconfort afeăiv, care este pentru Copil o adevărată stare de doliu, este cea mai propice izbucnirii iubirii-pasiune: tocmai i-a murit mama, cea care îl iubea „pentru că este" (ştim prea bine, cum spune Silesius, că „trandafirul înfloreşte fără de ce") şi cineva trebuie să vină* **s-***o înlocuiască. Deci iubirea înseamnă cel mai adesea o mamă, o grijă necondiţionată pentru Copilul din cele trei ipostaze ale eului. Iar această iubire face din Copil un dictator care reduce la tăcere celelalte două voci atât de sâcâitoare şi plicticoase ale realităţii adulte şi ale normativităţii părinteşti.*

Între timp, şi ca urmare a teoriilor psihanalitice, situaţia a evoluat: postmodernitatea pare să fi părăsit definitiv orice monoteism al eului, iar instanţele aparatului psihic sunt tot mai puţin ierarhizate. Această evoluţie ne obligă să acceptăm faptul că şi eul este un produs occidental, rezultatul unei codificări care rezolvă aspectele morale, juridice şi politice ale conflictului dintre cauzalitate şi condiţionare, pe de o parte, şi libertate şi responsabilitate, pe de alta. Creştinismul, ca religie monoteistă care a făcut din persoană ideea unui program specific, a reuşit mai degrabă să contribuie la constituirea eului, a subiectului şi la formula seculară a individualismului occidental.

„Moartea lui Dumnezeu" este finalul unui proces care lasă loc liber pe scena lumii subiectului. După acceptarea „morţii lui Dumnezeu" urmează disoluţia ideii care îl susţinea, disoluţia monoteismului. Postmodernitatea a făcut nu numai din de-construcţie, dar şi din pandantul ei, pluralismul, o idee „directoare". Miturile modernităţii târzii sunt mai degrabă politeiste. Totalitatea care constituie Dumnezeul nostru este plurală, fără a mai fi şi unitară: multitudinea este atunci divinitatea noastră. Nu mai avem un eu, fie el constituit din mai multe instanţe, ci mai multe euri.

22. Pentru Lacan, eul este o întrepătrundere a trei instanţe: Realul, Imaginarul şi Simbolicul. 80

folosim o metaforă modernă: acelaşi „hard", corpul nostru, poate fi folosit de mai multe „soft"-uri, adică de mai multe euri. Eul-ciorchine a luat locul eului-monolit.

La această pluralitate de euri, a cărei reţea secretă ne constituie de fapt pe noi, ar trebui raportată iubirea. Acţiunea iubirii-pasiune poate fi explicată ca o refacere a monolitismului eului. Alteritatea provoacă dorinţa şi o duce spre adevărul ei: eu sunt de altundeva, spusese Platon; eu sunt altcineva, a spus modernitatea; altcineva mă face să fiu eu, spune Freud. De fapt, nu dorim pe altul, dorim dorinţa celuilalt şi această dorinţa a altuia se întoarce asupra eului-subiect al dorinţei de a fi dorit, pentru a-i conferi o identitate unică. Iubirea postmodernă nu este atât un dialog cât un ecou. Eul se descentrează şi pluralizează, iar subiectivitatea, care era pentru psihanaliza freudiană doar dialogică, se dovedeşte a fi chiarplurilogică. Dorinţa de a fi *Dumnezeu (Absolutul) devine treptat în modernitate dorinţa de a fi Dumnezeu măcar pentru Celălalt. Dar psihanaliza ne spune că nu ne putem privi pe noi decât prin ochii celuilalt: ceea ce înseamnă că eul doreşte să se vadă pe sine prin ochii celuilalt ca Dumnezeu. Dacă dorinţa de a fi dorit înseamnă dorinţa de a fi altcineva, atunci altcineva mă face să fiu eu. În condiţiile pluralităţii eurilor însă, este vorba despre unul din eurile care alcătuiesc grupul de euri al unui corp. Iubirea este atunci un fel de „lovitură de stat" psihică cu ajutor extern (al celuilalt, fantasmat de dorinţa noastră, care umple prin mişcările şi gesticulaţiile sale spaţiul vid al fantasmei): ea aduce la dictatură un singur eu – sau un grupuscul de euri – dintre toate celelalte. Luciditatea critică este consecinţa unei pluralităţi, măcar a vocilor dacă nu şi a eurilor.* În *schimb, concentrarea pe celălalt, focalizarea prin dorinţă duce, prin reflexie, la concentrarea*

pe sine, de fapt pe un singur eu dintre toate, adică o adunare uşor hipnotică a eurilor împotriva împrăştierii lucide şi critice care este starea obişnuită a eurilor individului modern. Iubirea nu te uneşte cu celălalt, ci eliberează unul din euri din cuşca sau din anonimatul în care stă închis împreună cu celelalte şi îl poate face chiar dresorul lor. Condiţia este identitatea (aparent) absolută dintre eul din pleiada de euri interioare şi eul celuilalt, exterior, de care te îndrăgosteşti. E o creditare interpretativă, o credinţă în anumite semnificaţii alese din mulţimea dispersată – lucidă, deci critică; e o manieră de a face sens, de a conferi unui eu sentimentul necesităţii fiinţei care crede că este prin creditarea unor semnificaţii ca realitate. Orice critică amuţeşte sau se transformă în laudă, coerenţa şi coeziunea interioară sunt re-câştigate în jurul unui anumit eu etc. *De aceea, aşa-zişilor dependenţi de seducţie le place la nebunie să se îndrăgostească şi recurg la o altă aventură de câte ori emoţia pasiunii dispare. Eul triumfător are toate bucuriile sau fericirile unui dictator: este în centrul lumii, adulat, răsfăţat; pe scurt: este din nou copilul mamei sale.23*

Această interpretare a iubirii, ca lovitură de stat psihică, care acordă putere unuia dintre aceste euri, a căror pluralitate ne constituie, asupra celorlalte oferă o interesantă perspectivă asupra sensului geloziei. Obişnuitele analize ale geloziei ne spun că individul gelos este un individ al cărui sentiment de posesivitate este excesiv, privindu-l pe celălalt ca şi cum ar fi proprietatea lui. Lucrurile sunt însă mai complicate dacă le privim din perspectiva deschisă mai sus a celor trei tipuri de economii: a darului, a schimbului şi a furtului. Astfel încadrată, gelozia pare să fie sentimentul oarecum

23. Werther spune clar: „cât de mult mă ador pe mine însumi de când ea mă iubeşte".

*paradoxal al încălcării contractului **într-**o economie care este de fapt cea a darului. Or, nu poate exista contract **într-**o economie a darului şi nu are de unde să apară atunci sentimentul încălcării lui. Iubirea este o economie a darului scufundată **într-**o economie a schimbului, iar gelozia apare ca o percepere a unei căderi suplimentare, la ceea ce numim economia furtului. În principiu, din perspectiva economiei darului, totul este clar, aşa cum Noica a spus-o: iubirea seamănă cu lumina, care se distribuie fără să se împartă. Dar dacă iubirea este receptată din perspectiva, generalizată în modernitate, a*

economiei schimbului, trebuie să admitem că omul este o ființă limitată, deci nu dispune de oricâtă tandrețe sau afecțiune, nu poate fi la fel de tandru și afectuos cu oricât de multă lume. Potrivit regulilor economiei limitate a schimbului, ceea ce dăm unuia sustragem altuia. Schimbul, în cazul iubirii, este similar celui din contextul jocului de noroc: nu se produce nimic efectiv, numai niște valori sau niște bunuri – sentimente, gesturi etc. în iubire – se distribuie altfel, se transferă de la unii la alții. Orice economie a schimbului nu face decât să organizeze penuria, lipsa. Gratuitatea nu are norme, nu există, riguros vorbind, o economie a darului; există economie a schimbului pentru ceea ce nu este suficient pentru toți.

Gelozia nu poate funcționa **într-***o economie efectivă a darului; ea este inversul escaladării darului, fiind mai degrabă un fel de meschinărie: o scădere, o diminuare a darului. Explicația apariției ei este triplă ca posibilitate. Mai întâi că iubirea tinde să evolueze fie amplificâ***ndu-***se și împlini***ndu-***se, fie scăzând, reducâ***ndu-***se. În acest context, gelozia ar putea fi interpretată ca un fel de presentiment și de protest, și el oarecum contractual, pentru scăderea iubirii. Este cea mai simplă dintre cele trei posibilități, pentru că transformă darul în contract. Cea de a doua provine din***tr-***o simetrizare în oglindă a interpretării comportamentelor. Atunci când unul dintre cei doi trișează, adică recurge la economia furtului, el se teme că va fi la rândul lui „furat" și coboară economia darului, care este cea a iubirii, la economia schimbului, eficientizâ***ndu-***și comportamentul după principiul „ce-ți dau și ce-mi dai". Gelozia, în această a doua variantă, înseamnă a suspecta în oglindă pe celălalt că, la rândul lui, trișează. Dar forma cea mai subtilă este totuși cea pe care psihanaliza postfreudiană o sugerează, cea a complexului de inferioritate și, în general, a masochismului: masochistul, cel care suferă de complexe de inferioritate, va crede mereu că el nu poate, nu este demn să primească un dar și că urmează să fie înlocuit de altcineva mai bun decât el (pe câtă vreme cel care suferă de complexe de superioritate, cel care se poartă ca un sadic în relațiile sentimental-erotic-apetitive, se va crede de neînlocuit, nu-și va pune niciodată problema că ar putea fi înlocuit de altcineva).*

Desigur, aceste categorii aparțin în iubire mai degrabă *interpretării decât patologiei. Una din cele mai bune formule pentru a defini acest gen de interpretare este cea a lui Umberto Eco: semioză hermetică. Aceasta este un fel de suprainterpretare, un fel de*

*excrescență canceroasă a interpretării. Iubirea este o interpretare care creditează, similară credinței; chiar dacă este un interogatoriu neîntrerupt, el este diferit, așa cum crede Kundera, de curiozitatea polițienească.*24 *în gelozie apare un tip de semioză hermetică, un exces de interpretare care crede că în spatele a ceea ce se spune se ascunde un secret de sens invers: atunci când cineva spune ceva, el gândește cu totul*

24. Milan Kundera, *Cartea tisului și a uitării*, ed. cit., p. 154.82

altceva și sub ceea ce spune trebuie mereu să căutăm exact inversul. Acest delir al interpretării poate fi declanșat însă, cum spuneam mai sus, și de o relație specular, în oglindă, care pornește de la un fapt real. De obicei individul devine gelos atunci când el a trișat deja. Are tendința să cadă **într-***un fel de delir de interpretare, să interpreteze excesiv ceea ce face celălalt și să încerce să descopere ceva ce* **s-***ar ascunde dedesubt. Pentru că el a greșit mai întâi, în interpretarea geloasă, încearcă să atribuie celuilalt aceeași greșeală, conform expresiei: hoțul de păgubaș.*

E adevărat că nu se poate nega geloziei orice temei real. Dacă este să invocăm unul, atunci acesta ar avea o dublă față: nu numai propria noastră ambiguitate sau instabilitate, ci și o anumită opacitate funcțională a tuturor relațiilor interumane. Chiar comunități reputat transparente, cum sunt familia sau mănăstirea, comportă o anumită treaptă de disimulare sau opacitate socială, care permite o anumită toleranță în aplicarea normelor. În consecință, opacitatea este necesară bunei funcționări a unei relații, a unui grup sau a unei instituții. Dacă șeful ar ști tot ce se petrece în instituția sa, el nu ar mai putea-o conduce și dacă părinții ar cunoaște toate „năz-bâtiile" copiilor, viața de familie ar fi imposibilă.2S în lumea în care trăim există foarte multe lucruri pe care nu le știm și care nu ne-ar conveni deloc dacă le-am ști; ceilalți se feresc să ni le comunice, dacă nu cumva ni le ascund cu totul și în chip intenționat. Oricum, niciodată nu vom putea ști totul despre *ceilalți, apropiați nouă, datorită faptului că ei se metamorfozează mereu, chiar și în relație cu noi. Aceasta este de acceptat chiar și în privința ființei iubite. Soluția aici este: ceea ce nu poți controla, creditează; dacă nu poți controla totul, creditează totul, cel puțin până la evidenta probă contrarie…*

Dacă e adevărat că gelozia înseamnă suprainterpretare, semioză hermetică, nu e mai puțin adevărat că viața își are ambiguitățile ei, înscrise în inima instituțiilor care constituie societatea noastră, că nu ne

străduim întotdeauna să le înlăturăm şi că delirul acesta de interpretare nu este întotdeauna doar un pur delir de interpretare; *ca de obicei, în cele mai îndepărtate fantezii ale noastre există un sâmbure de realitate*. *Dar ce este de făcut împotriva acestei gelozii care vine din delir de interpretare*! *Ne putem mai întâi servi de ceea ce este celebrul brici logic al lui Occam*: „*nu trebuie să punem mai multe lucruri fără necesitate*" *sau* „*în zadar se face prin mai multe ceea ce se poate face prin mai puţine*"; *explicaţi comportamentul celuilalt prin cea mai simplă soluţie logică posibilă, adoptaţi întotdeauna simplitatea în explicarea a orice şi, o dată adoptată această perspcăivă, nu cereţi explicaţii, creditaţi pur şi simplu*. *Altfel, celălalt se va afunda în polisemia şi ambiguitatea cuvintelor şi orice explicaţie veţi primi va complica şi mai mult lucrurile*: *explicaţiile nu fac decât să* **ob***scurizeze totul*. *Apoi, oricum, dacă cineva te iubeşte, nimic din ceea ce face nu are importanţă şi, tot aşa, dacă cineva nu te iubeşte, nimic din ce face n-are importanţă*. *Adică puteţi credita pe celălalt ştiind prea bine că ceea ce face nu are importanţă, pentru că legea nu este excesul, ci penuria de semnificaţie* (*excesul este mereu numai al interpretării*): *nimic nu înseamnă nimic, abia dacă totul începe să însemne ceva*! *Dar tema geloziei se întâlneşte foarte bine cu tema postmodernă a pluralităţii eurilor*. *Cu atât mai mult cu cât pluralitatea, ierarhizarea eur*ilor şi *iubirea ca lovitură*

25. Vezi H. Mendras, *Elements de sociologie*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 111.

de stat, care schimbă ierarhia puterii eurilor, se prezintă ca o bună continuare a triunghiului dorinţei metafizice. *De altfel, în modernitate, tema geloziei aparţine* **câm***pului problematic al triunghiului dorinţei metafizice*: *în iubire aproape niciodată nu există doi fără un al treilea, mediatorul, care poate deveni, mai târziu, în cuplu, copil*ul său, *la fel de bine, amantul*. *Oricum, sensul parcurgerii triunghiului dorinţei metafizice este ambiguu, iar obiectul dorinţei pot fi la fel de bine mediatorul şi iubitul*. *Apropierea tot mai mare între subiectul dorinţei şi mediator produce o intensificare a dorinţei şi dă naştere geloziei*. *Desigur, atunci se trece, după cum o recunoaşte şi Stendhal, de la iubirea-pasiune la iubirea-vanitate, adică la orgoliu, la un sentiment al preeminenţei eului*. *Dar acesta este sensul evoluţiei relaţiilor sentimental-erotic-apetitive de la apariţia iubirii-pasiune până la noi*: *de la puterea sentimentului la sentimentul puterii*. *Totodată acela*

al interiorizării mediatorului din triunghiul dorinţei metafizice: din exterior, mediatorul devine tot mai apropiat subiectului dorinţei, până la a deveni interior, unul dintre eurile pleiadei de euri care ne constituie şi care au ca suport corpul nostru. Astfel că gelozia devine consecinţa concurenţei pentru putere psihică dintre eurile care ne constituie.

Prin urmare, dintr-odată, gelozia capătă un sens ontologic. Cea mai bună ilustrare a acestei idei ne-o oferă Goethe în Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister.26 O *trupă de teatru căreia îi aparţine Wilhelm Meister se opreşte la castelul unui conte. Wilhelm, în contextul marii încâlceli sentimental-erotic-apetitive a romanului, are următoarea aventură*: *contele lipseşte, iar baroana, confidenta contesei, îi sugerează lui Wilhelm să îmbrace halatul de mătase şi scufa cu panglici roşii a contelui şi să se instaleze în cabinet, în fotoliul cel mare, cu o carte în mână. Contesa va fi anunţată de întoarcerea neaşteptată a contelui, „se va aşeza pe braţul fotoliului, îl va cuprinde cu mâna pe după umăr şi îi va spune câteva cuvinte" lui Wilhelm, ignorând că nu este contele. Wilhelm Meister trebuia să-şi joace rolul de soţ cât se poate de bine şi cât mai multă vreme, iar când va fi nevoit să se deconspire să o facă graţios şi elegant. Meister se costumează în conte fără prea mare entuziasm, dar contele revine într-adevăr pe neaşteptate acasă, intră în cabinet cu o luminare în mână. Cei doi se văd în oglindă, contele rămâne o clipă nemişcat, apoi se retrage închizând încet uşa. Baroana îl scoate din încurcătură pe Meister, ajutân**du-***l să se schimbe. Apoi cu toţii se reîntâlnesc, dar contele pare să nu fi văzut sau să nu fi înţeles nimic… Continuarea şi dezlegarea acestei povestiri stranii vin mai târziu. Plecând cu echipa de teatru, continuân**du-***şi peregrinările şi peripeţiile, Wilhelm Meister va primi ştiri ulterioare de la acel castel de la un medic, care, evident, nu ştie că vorbeşte cu eroul întâmplării*: *„Soţul **s-**a întors pe neaşteptate, a intrat în camera sa, a crezut că se vede pe sine însuşi şi de atunci a căzut **într-**o stare de melancolie, întreţinută mereu de convingerea că va muri curând"*.

*Şocul pe care îl are contele atunci când îşi vede dublul este similar în consecinţele sale cu gelozia. Într-adevăr, gelozia este cea care ne face să ne vedem dublul. Iar această viziune a dublului este teribil de periculoasă, pentru că înseamnă dedublarea subiectului ca obiect al dorinţei. Explicaţia vine de la pluralitatea aceasta de ciorchine a eului, din care unul iese cu adevărat la suprafaţă, este creditat, iubirea, confer**indu-**i puterea psihică, îl instalează, prin**tr-**un fel de lovitură de*

stat psihică, drept dictator asupra celorlalte euri. Acest eu este cel care crede că-şi vede dublul, iar sentimentul pe carelare faţă de dublu este un sentiment de gelozie, pentru că-şi vede uzurpată puterea, îşi vede pusă în discuţie condiţia sa divină. Într-adevăr, eul cade în melancolie, pentru că nu-şi mai poate aştepta decât moartea. Această vedere a dublului este o formă sofisticată a desfiinţării eului, pentru că introduce ulterior o conştiinţă a dublului – aceeaşi iubire care a garantat eul garantează şi alter ego-ul – ce desfiinţează starea autarhică, dictatorială şi ceea ce urmează este constatarea interioară a eului din noi, care a fost instalat de iubire: „*nu sunt acesta*”. *Gelozia este în acest caz un fel de protest împotriva acestei situaţii îngrozitoare ontologic pentru eul nostru, în care cineva ne obligă să ne vedem dublul, să admitem multiplicitatea democratică în locul autarhiei dictatoriale. Este, în mic, pentru lumea noastră, sentimentul credinciosului la moartea unui zeu*.

26. Vezi la paginile 188 – 190 în vol. I şi 75 – 76 în vol. II, Bucureşti, Minerva, colecţia BPT, 1982.

Viitorul unei „amintiri din paradis” în epoca simulacrelor

— *Sexul ar trebui să fie ceva special, între doi oameni care se iubesc… – … sau între doi oameni care iubesc sexul*!” (un dialog din *Sex in the City*)

Noua mitologie: sexualitate şi „experienţa morţii apropiate”, ecologism şi corporeism

La capătul aproape unui secol de evoluţie, Occidentul pare să reconstruiască şi să resemnifice relaţiile interpersonale, sentimental-erotic-apetitive în sensul anticipat de teoria freudiană a dorinţei. Ştim însă de la Hegel că realitatea viitorului este un compromis între proiect şi istorie. Acest aspect se evidenţiază cu claritate doar comparând o serie de romane, ca *Venus în blană* (Sacher-Masoch) sau *Tandreţea nopţii* (Scot Fitzgerald), nu atât cu *Lolita* sau cu *Invenţia lui Morel* (scrierea lui Bioy Casares, care anticipează atât de mult şi atât de frumos iubirile virtuale pe internet), cât cu opera lui Henry Miller sau cu o carte ca aceea a lui Bukowski (*Femei*) şi, mai mult încă, cu seriale ca *Sex in the City* sau *Monoloagele vaginului*. Desigur, „noua dezordine amoroasă” e similară în ceea ce priveşte schimbările, pluralitatea şi coexistenţa formelor relaţiilor interumane sentimental-erotic-apetitive cu ceea ce **s**-a întâmplat în

secolul al XII-lea, când **s-**a născut iubirea**-**pasiune, şi în secolul al XVII**-**lea, când a apărut iubirea de tip Don Juan. Dar în acelaşi timp schimbarea din cuprinsul acestei perioade, de mai puţin de un veac, este cea mai mare de până acum din istoria relaţiilor interpersonale sentimental**-**erotic**-**apetitive şi ne putem aştepta ca ea să evolueze.

Mircea Eliade, aşa cum îl citează Kitagawa, considera iubirea o moştenire paradiziacă. Nu ştiu cât de exactă poate fi afirmaţia, pentru că în paradis fie că iubirea este generală, fie că sexualitatea nu are nevoie de o acoperire simbolică. Dar iubirea**-**pasiune **s-**a născut cu siguranţă în paradisul **–** şi metafizic, şi occidental **–** pe cale să se constituie, al subiectivităţii. Instalarea imanenţei, apariţia alterităţii şi, în cele din urmă, disoluţia subiectivităţii moderne înseşi, prin pluralizarea şi prin transpersonalizarea subiectului, au alungat definitiv iubirea din acest paradis. Metamorfoza care pare să se impună acum, adaptând iubirea la modernitate, o face să se transforme în sexualitate. Într-adevăr, iubirea a fost strâns legată de sexualitate atâta vreme cât aceasta a fost conectată la reproducere, dar sepa

I

rărea celor două aduce o altă ruptură: cea dintre iubire şi sexualitate şi o preferinţă pentru ultima dintre ele.

Schimbarea care **s-**a petrecut are două etape: totul începe, aşa cum am arătat deja, cu psihanaliza lui Freud. Dar trebuie spus totodată că Freud este un conservator în raport cu postmodernitatea noastră. El a teoretizat forţa sexualităţii, a erosului, a afectivităţii, faţă de conştiinţă, faţă de raţionalitatea operaţională sau instrumentală, dar în acelaşi timp a refuzat să se situeze de partea acestor forţe pe care **Le-**a invocat. După cum am mai spus, cerinţa lui **–** „Acolo unde se află şinele trebuie să fie eul" **–** este ascetică. Trebuie să adaug însă că, în mod paradoxal, după descoperirea forţei sexualităţii, Freud continuă **într-**un fel să fie de partea „sufletului" (a conştiinţei), continuând ceea ce începătăniseră iubirea**-**pasiune şi iubirea romantică. Cei care îl urmează vor duce consecinţele descoperirii sale până la capăt. Acest capăt este substituirea sufletului cu corpul. Mutaţia **–** chiar transmutaţia **–** operată de iubirea**-**pasiune şi susţinută încă în iubirea romantică, de la corp la suflet, **s-**a dovedit a fi reversibilă.

Proiectul istoric creştin al Occidentului au fost Persoana şi Comunitatea de Persoane. Persoana, fiinţa înzestrată cu voinţă şi, în

consecinţă, cu libertate şi responsabilitate, este invenţia religioasă iudee, pe care creştinismul o opune ideii de destin, de necesitate, a mitologiei şi tragediei greceşti.1 Una din problemele majore ale constituirii şi evoluţiei Occidentului creştin este că nu a putut impune, nici teoretic, nici practic, la dimensiunile reale ale societăţii, proiectul uman al persoanei pe care l-a propus religios. Eşecul proiectului creştin al constituirii omului ca persoană, eşecul universalizării creştine a persoanei este cel care eliberează subiectul şi prima sa înfăţişare este aceea a subiectului dorinţei, a subiectului pulsional în forma cultural acceptabilăsau scuzabilă, justificabilă – a iubirii-pasiune. Din persoană n-a mai rămas decât o formă juridică tot mai goală, de vreme ce drepturile sunt ale omului (în sens de cetăţean), nu ale persoanei. Impunerea individului ca subiect şi disoluţia comunităţilor încep cu opoziţia faţă de relaţiile de înrudire, adică cu opoziţia faţă de alianţele matrimoniale, atunci când individul îşi descoperă dorinţa şi alege în numele ei. Ideea de subiect nu ia naştere odată cu *cogito*-ul *cartezian* sau cu raţionalismul filosofiei germane, ci odată cu dorinţa modernă.

Ceea ce a obţinut modernitatea au fost individul şi societatea acestor indivizi masificaţi. Social, persoana se realizează în insul societăţii de masă, iar teoretic în subiectul cunoaşterii sau al acţiunii practice (morală.

1. Persoana este cea care practică iubirea de tipul agape. În numele ei se poate spune: „Dumnezeu nu vrea neapărat să fim fericiţi. Dumnezeu vrea să iubim şi să fim iubiţi". (Citat după C.S. Lewis/Anthony Hopkins din *Tărâmul umbrehr/Shadowsland*). Persoana este practic echilibrul născut între normele sociale coercitive interiorizate şi pulsiunile subiective. Iar iubirea-agape – o resemnificare a relaţiilor de înrudire în interiorul comunităţii creştine.

drept), aşa cum este el propus conceptual de filosofia germană. Subiectul a devenit moştenitorul conceptual a ceea ce Occidentul şi-a propus să gândească ca Persoană. Iubirea rămâne o moştenire paradiziacă de pe vremea când oamenii erau să fie persoane, dar au devenit subiecţi. Însă subiectul care, raportat la propria pasiune, iubeşte iubirea sa, este contrat prin apariţia, ca o consecinţă a imanenţei, a alterităţii, mai precis a altui subiect care doreşte ca şi el. Puterea ce rezultă pentru subiect din victoria în lupta pentru recunoaştere este contrată de puterea dorinţei, care este o forţă

asupra căreia puterea nu are putere. În iubirea de tip donjuanesc, iubirea-pasiune a celuilalt, energia pulsiunilor lui îi îngăduie subiectului activ să recâştige, prin manipulare şi seducţie, o sacră ascendenţă, cea care face ca oamenii să devină zei pentru oameni şi care se află în spatele conflictului cu statuia Comandorului.

Impunerea corpului, corporeismul postmodernităţii, este consecinţa unei schimbări încă mai adânci în mentalitatea occidentală Desisur în momentul apariţiei psihanalizei profeţită „moarte a lui Dumnezeu" era fapt împlinit. Totuşi, aşa cum se vede şi în cazul lui Freud, ea a lăsat în urma sa un fel de monoteism raţionalist. Ultimul sfert al secolului XX, sub multiplele presiuni ale gândirii heideggeriene şi în cele din urmă ale de-constructivismului postmodern, a dizolvat şi acest monoteism raţionalist al gândirii. Am revenit, dacă nu la un pluralism al gândirii, măcar la un **po**liteism devenit vizibil **într-**o nouă mitologie. Într-adevăr, lumea noastră pare să recurgă la o reprezentare a sacrului prealabilă religiei clasice greceşti, care îl distribuia în cele patru puncte cardinale ale naşterii (sexualităţii), morţii, sângelui şi pământului. Pentru lumea occidentală, psihanaliza a devenit mitologia sexualităţii (naşterii), iar ecologia a devenit o mitologie a pământului (şi a vieţii în general). La ele **s-**au adăugat în ultimul sfert al secolului XX „experienţa morţii apropiate" (*nde*), iar locul sângelui pare să-l ocupe corpul, **într-**o vastă mitologie a corporeismului. Aceste patru puncte cardinale ale noii noastre mitologii postcreştine sunt toate străbătute de aceeaşi sacralizare imanentă a vieţii, care recentrează tacit orice referire la suflet înspre corp.2 Omul a fost mai întâi construit ca suflet (conştiinţă) pornind de „sus", de la cel mai mare numitor comun, virtuţile creştine, apoi, în modernitate, pornind de „jos", de la cel mai mare divizor comun, dorinţa, frica, interesul, iar acum este probabil reconstruit din zona „mediană", care este a corpului, pornind de la plăcere, neplăcere.

Atâta vreme cât sufletul este în dialog cu alteritatea totală, corpul este un simplu receptacul al sufletului. Consecinţa metafizică, vizibilă în filosofia greacă şi introdusă în creştinism împotriva fondului iudaic, este

2. Sarcina gândirii de a fi ironică, chiar şi cu ea, de a invoca mereu contrariul, de a etala ceea ce o contestă, în numele căreia li **s-**au amintit mereu preoţilor şi filosofilor că omul are şi un corp, ar trebui să devină acum aceea de a aminti medicilor sau biologilor că omul are

şi un suflet.

89

relaţia asimetrică dintre suflet şi corp: corpul este doar un recipient pentru sufletul incomparabil mai valoros. Trupul este devalorizat religios, filosofic şi ţinut la distanţă prin disciplinare şi supunere la voinţă, prin rigorile ritualurilor (inclusiv cele de politeţe) şi prin idealizarea estetică a reprezentării sale artistice. În modernitatea occidentală însă a apărut o răsturnare remarcabilă faţă de creştinism în ceea ce priveşte raportul **su**flet-corp. Nietzsche, spre exemplu, consideră deja corpul superior conştiinţei, pentru că viaţa este posibilă fără conştiinţa care o reflectă. Inversarea gnozei occidentale, pentru care sufletul e bun şi corpul e rău, începe să fie fapt împlinit astăzi. Avem de-a face cu o inocentare a corpului şi o condamnarea a conştiinţei castratoare şi represive, a sufletului dominator. De fapt este o sacralizare a puterii individului, a libidoului individual, împotriva sistemului, împotriva frustrărilor colectivizante.

Într-un fel, totul a fost prevestit în gândirea occidentală modernă odată cu modelul ontologic al imanenţei şi cu apariţia celuilalt. Ideea alterităţii a fost cea prin care corpul îşi face noua intrare în gândirea occidentală modernă. Dar, ca de obicei, prorocirea **s-**a dovedit a fi aproximativă, dacă nu enigmatică şi paradoxală: a fost anunţată alteritatea şi a apărut corpul (ocurenţa ei în imanenţă). De apărut până la urmă, în câmpul epistemei occidentale, nu apare nici persoana, nici subiectul, nici celălalt, altul meu drept conştiinţă sau spirit, ci altul meu drept corp. Nu mai contează atât alteritatea sufletească a celuilalt, cât alteritatea lui corporală. Până la urmă, iubirea ca practică socio-culturală şi filosofiile dorinţei ca teorie au introdus nu sufletul, ci corpul, deoarece corpul este felul în care un suflet apare altui suflet, el este un simulacru al sufletului. De altfel, dacă subiectul (eul) **s-**a dizolvat, ce altceva poate să rămână în urma lui decât corpul? Nu sufletele, ci corpul propriu şi corpul celuilalt formează un întreg. Problema nu mai este sufletul-pereche, ci corpul-pereche, de altfel, la fel de greu de găsit pe cât a fost pentru iubirea-pasiune să găsească sufletul-pereche. Atâta vreme cât esenţialul omului occidental era sufletul, iubirea putea fi pasiune unitivă, pentru că sufletele erau identice în substanţa lor şi presupus identice cu Absolutul. Odată cu imanenţa, omul îl descoperă pe celălalt om ca trup, ca „eul-piele”. Noile generaţii, ale adrenalinei mai degrabă

decât ale iubirii-pasiune sau ale iubirii romantice, par să creadă că numai corpul simte, nu şi sufletul. Or, corpurile sunt diferite. Chiar unite sexual, ele îşi păstrează diferenţa. Plăcerea revine acum diferenţei, nu unităţii, diversităţii, nu unicităţii. Sufletul garanta o identitate pentru că era „universal" prin puterea simbolicului care se încorporează, prin puterea (limbajului) care vine să locuiască o identitate şi o istorie individuală. Însă corpul (inconştientul) păstrează freiajele cu totul individuale ale primelor satisfacţii, rămânând incomparabil mai individualizat decât orice suflet. Iubirea-pasiune a fost un psihosomatism, pe când acum avem de-a face cu un somatopsihism.

Pare de aceea să nu se mai simtă sentimente, ci senzaţii. Sufletul simţea sentimental, corpul simte senzual. Aşa cum nu puteai spune nimic în

faţa sentimentelor sufletului, care nu puteau fi decât adevărate, nu poţi spune nimic nici în faţa senzaţiilor corpului: şi ele sunt subiectiv – sau mai degrabă senzorial – adevărate! **S**-a trecut de la un subiectivism al sufletului (conştiinţei) la un „subiectivism" al corpului. Aşa cum subiectivitatea pasiunii sufleteşti a însemnat o eliberare de tirania relaţiilor de înrudire, „subiectivitatea" corpului înseamnă o eliberare de tirania relaţiilor sufleteşti, sentimentale, semnificative. Opoziţia romantică între raţiune şi sentiment este urmată de opoziţia actuală între sentiment şi senzaţie. Desigur, nici senzaţiile nu reprezintă realitatea şi sunt la fel de fantasmatice ca şi sentimentele.

Cu siguranţă, psihanaliza freudiană a făcut foarte mult pentru impunerea sexualităţii faţă de iubire, mutând **într**-un fel „adevărul" de la iubire la sexualitate. Dar numai schimbările sociale majore produse în decursul şi după Primul Război Mondial – atât de asemănător în consecinţele sale pe acest plan cu cruciadele în contextul iubirii-pasiune, dar de o amploare mult mai mare – şi interesul teoretic şi practic pentru contra-cepţie şi extinderea procedeelor ei au produs o primă modificare majoră a iubirii şi sexualităţii secolului XX.

În Occident, realitatea tehnoştiinţei a fost astfel mai puternică şi mai directă în modelarea iubirii decât interpretările teoretice şi semnificaţiile artei. Într-adevăr, la mijlocul anilor '60 descoperirea pilulei contraceptive a modificat forma relaţiilor interpersonale sentimental-erotic-apetitive mai mult decât a făc**ut**-o vreodată vreo

teorie filosofică a dorinţei, vreo morală religioasă sau vreo operă de artă. Pilula contraceptivă a înlăturat efectelor biologice ale sexualităţii, a tăiat legătura de la *cauză* la efect în reproducerea umană şi a eliberat sexualitatea de naştere. „Revoluţia sexuală" care a urmat a propus „dragostea liberă" ca stil de viaţă, care, la fel ca altă dată iubirea-pasiune, respinge instituţia socială a căsătoriei şi, în plus, nu recunoaşte nicio valoarea moral-religioasă a virginităţii. Începutul vieţii sexuale a fost situat tot mai devreme, sfidând regula în care Arnold Toynbee a văzut strategia de succes a Occidentului: amânarea debutului sexualităţii adolescentine pentru ca tinerii să poată acumula cunoştinţe. Bărbaţi şi femei îşi explorau propria sexualitate; „împlinirea" sexuală nu a mai cunoscut limite sociale şi morale. Rolurile sexuale tradiţionale şi familia au fost mult estompate. Pilula contraceptivă **Le-**a făcut pe femei să se simtă egale cu bărbaţii şi **Le-**a dat libertatea de a avea relaţii sexuale de scurtă durată, cu parteneri diferiţi. Cel care **s-**a schimbat cel mai dramatic a fost comportamentul tinerelor femei, al fetelor.

După 1975, şi naşterea, producerea de copii a început să fie eliberată sau detaşată de nevoia sexualităţii umane: tehnicile biologiei moderne, de la însămânţarea artificială cu diferitele ei forme din ce în ce mai complicate (purtarea, spre exemplu, de către o femeie a embrionului ce aparţine ereditar altei perechi sau numai unuia din membrii ei sau poate chiar nici unuia dintre parteneri) până la donare, separă tot mai mult sexuali

tatea de reproducere.3 Prin**tr-**o conexiune mai puţin vizibilă şi mai puţin puternică decât în cazul contracepţiei şi foarte probabil cu o cauzalitate multiplă, **s-**a extins tot mai mult un comportament sexual diferit de cel tradiţional, mult mai autonom şi orientat exclusiv spre plăcere.

La acceptarea şi legitimarea sexualităţii orientate exclusiv spre plăcere a contribuit din plin şi sexologia. Conceptul de sexualitate a apărut în jurul anului 1800 în biologie şi zoologie. A trebuit să treacă aproape un secol până când, în 1889, sexualitatea feminină să fie considerată cauza isteriei la femei (de regulă, până în 1890 sexualitatea era limitată la cea masculină, pentru că medicii şi educatorii nu luau în considerare ca fiind sexuale relaţiile dintre femei). Desigur, psihanaliza este cea care a adus în atenţia culturală

generală, cu cel mai mare succes, sexualitatea. Dar în psihanaliză rămâne un rest de sacralizare a sexualităţii, un rest de dimensiune metafizică şi chiar o mistică, de vreme ce cura psihanalitică este interminabilă. Sexologia îşi propune de la început să fie mai eficientă şi mai directă. Ea a fost anticipată de Havelock Ellis, care, contemporan cu psihanaliza freudiană, propune deja „sexul pentru plăcere". Odată cu Wilhelm Reich ea se concentrează cu precizie asupra orgasmului (1922), a cărui energie e asimilată energiei organismului, iar mai târziu energiei „organice". Al doilea fondator al sexologiei este Alfred Kinsey (*Sexual Behaviour in the Human Male*, 1948, *Sexual Behaviour in the Human Female*, 1953), care refuză să califice vreun act biologic drept anormal şi pune în discuţie, pe baze statistice largi, identităţile definite de concepte ca homosexualitate, heterosexualitate şi bisexualitate. Aplicând terapii comportamentale, cum fac în ultimul sfert al secolului XX William H. Masters şi Virginia E. Johnson, maeştri recunoscuţi ai sexologiei actuale, sexologii **s-**au impus, concurând cu succes psihanaliza în tratarea problemelor sexualităţii. Terapie a identităţii, psihanaliza îl ajută pe pacient să se cunoască pe sine. Pe sexo**-**logi nu-i mai interesează identităţile sexuale şi devierile: disfuncţiile sexuale devin o problemă mai mare decât apartenenţa la o anumită minoritate sexuală. Orgasmul, indicator al sănătăţii sexuale şi componentă a fericirii, devine aproape o datorie. Perverse, respectiv ilegitime devin numai acele orgasme care sunt obţinute în cursul „relaţiilor inegale" şi îndeosebi dacă intervine forţa. De altfel, terapia lor comportamentală se arată interesată de unele procedee ale psihanalizei, precum şi de terapiile comunicării şi „conştiinţei corporale" dezvoltate de mişcarea de realizare a potenţialului

3. Până în toamna lui 2000 **s-**au născut în lume 300.000 de copii concepuţi iniţial „în epru**-**betă". O ştire recentă (iulie 2003) emitea cifra de 1.500.000. E posibil ca femeile să dorească tot mai mult să refuze rolul pe care îl au în perpetuarea speciei din motive care nu par lipsite de temei. E destul de dezagreabil să porţi copii din perspectiva a ceea ce a devenit viaţa omului în modernitatea târzie: poate părea dizgraţios, poate fi dificil biologic, poate să**-**ţi întrerupă cariera pe anumite porţiuni irecuperabile; o serie de vicisitudini par să dezavantajeze un sex faţă de celălalt. În viitor copiii vor putea fi comandaţi: sperma şi ovulele se vor depune la bănci pentru a fi mai târziu utilizate, după încheierea carierei sau la dorinţă.

uman pe baza comunicării corporale nonverbale şi a comunicării de grup. În felul acesta plăcerea, care scăpase medicinei, este asimilată, în insuficienţa ei, unei disfuncţii pe care o tratează orgasmologii.4

IUBIREA-PASIUNE PREMODERNĂ ŞI SEXUALITATEA POSTMODERNĂ: DE LA SEMNIFICAT LA SIMULACRU

Iubirea-pasiune şi sexualitatea nudă (dacă nu cumva sexualitatea-pasiune!?) aparţin unor registre diferite ale funcţionării semnului. Omul **s-**a născut în mediul unui exces simbolic, nu numai în sensul că el este o fiinţă de limbaj, animal locvace, care face prea multe semne. Sensul excesului este acela al plusului de semnificaţi şi de semnificare, faţă de semnificând. Primele formaţiuni sociale **–** şi multă vreme chiar cele ulterioare **–** au fost unele ale supravieţuirii. Ele **s-**au caracterizat în general prin**tr-**un exces al semnificaţiilor şi o penurie a semnificanţilor. Transcendenţa religioasă sau filosofică a însemnat o creditare a semnificaţiilor mai mult decât a semnificanţilor acestora. Or, tocmai aceasta este structura semiologică a simbolului: un semnificat excesiv care-şi depăşeşte, îşi debordează nesfârşit de mult semnificantul. Izvorând din**tr-**o astfel de lume a transcendenţei, din**tr-**un astfel de mediu al simbolicului, în care invizibilul există în mai mare măsură şi este mai real decât vizibilul, iubirea-pasiune este un semnificat care, prin codaj textual, îşi depăşeşte atât de mult semnificantul încât îl ocultează şi poate chiar să-l anuleze. În relaţiile sentimental-erotic-ape-titive, iubirea-pasiune era semnificatul sexualităţii; ele alcătuiau **într-**un asemenea fel semnul acestor relaţii interpersonale încât, paradoxal, semnificatul juca rolul de semn, adică el era totodată şi semnificant, un semnificant care oculta semnificantul „adevărat", care nu era acceptabil ca atare. Ea inocentiza partenerii relaţiei sexuale şi le îngăduia celor deveniţi subiecţi (nu persoane) să se apropie unul de altul în sexualitate.

Or, acum, în societăţile occidentale ale supraconsumului, registrul semnelor **s-**a schimbat: există mai degrabă mai mulţi semnificând decât semnificaţi; noi creditǎm mai mult realitatea semnificanţilor. Acum sexualitatea nu mai are nevoie de o semnificaţie care să o acopere şi să o mascheze. Ea se reprezintă pe sine, a devenit propriul ei semn, este un simulacru, înainte avea nevoie de o semnificaţie sub care, ca semnificant, să-şi poată câştiga o realitate legitimată. Schimbarea este posibilă pentru că un codaj cultural **s-**a

schimbat, pentru că o nouă epistemă **s-**a instalat, pentru că aparţine ca semn unui alt text. Noul codaj este jalonat de corporeism şi comunicare. Viitorul acestei părţi din ceea ce a fost iubirea**-**pasiune care este sexualitatea depinde de evoluţia tensiunilor dintre cele două laturi ale noului codaj.

4. Vezi André Bejin, „Amurgul psihanaliştilor şi zorile sexologilor" şi „Puterea sexologilor şi democraţia sexuală", în *Sexualităţi occidentale*, Bucureşti, Antet, 1998.

92

93

Pentru noi, semnificantul, sexualitatea, pare să fie mai real decât semnificatul, iubirea**-**pasiune. Semnificantul acestei relaţii bicefale – iubirea**-**pasiune **–** sexualitate **–** se pune pe sine ca întregul semn. Din această perspectivă, omul iubirii**-**pasiune apare pentru noi ca un mim al imaginarului. Postmodernitatea crede despre om că ar semnifica în exces şi apoi, ca oricărui bancher falimentar, i**-**arveni greu să umple semnele cu respiraţia vieţii sau să**-**şi umple viaţa cu înţelesurile trăite ale semnelor. Atunci când modernitatea europeană a ieşit din religie, ea a refuzat, mai mult sau mai puţin explicit, un anumit exces al semnificării. **S-**ar putea ca odată cu postmodernitatea să ieşim din cultură, tot astfel cum am ieşit din religie. Pentru că şi cultura **–** clasică sau tradiţională **–** este resimţită, pentru metabolismul postmodern, ca un exces simbolic. E prea erudită, prea neimediată; pe scurt, e prea multă semnificaţie adăugată, ca un balast, vieţii. Semnificaţie pe care viaţa o resimte ca o încărcătură moartă, supraadău**-**gată, de care nu mai are nevoie. Viaţa se impune de la sine, devine propriul ei semn, mai precis propriul ei simulacru.5

Problema nu este, prin urmare, atât că omul face prea multe semne; problema este că el creditează în exces când semnificaţii, când semnifican**-**ţii, crezând că, **într-**un fel sau în celălalt, poate ieşi din registrul semnului, al comunicării, şi poate intra în cel al realităţii. El crede că „adevărul" e când de o parte, când de alta. I se pare că iubirea**-**pasiune e iubirea adevărată, apoi i se pare că „iubirea adevărată" ca relaţie interpersonală este sexualitatea. Interesant de observat este faptul că sexualitatea, nelipsită de conotaţiile sale şi aparţinând de fapt registrului semnului ca tot ceea ce este uman, încetează să fie erotică în sensul în care putea fi în trena contextului iubirii**-**pasiune.

În dispozitivul socio-cultural al acestor societăţi occidentale a intervenit o mutaţie în lanţ: „amurgul datoriei", al moralităţii *bazate* pe imperativul categoric a schimbat locul iubirii. Iubirea se desparte de sexualitate

5. Este ceea ce se poate înţelege atunci când ni se spune: „vremea marilor povestiri justificative a trecut". Vedem asta foarte bine în cea mai pregnantă dintre realităţi: viaţa politică nu mai are actualmente nevoie de miturile moderne ale eliberării sau progresului care să justifice exercitarea puterii. Noi ne alegem guvernanţii aşa cum juriile festivalurilor cinematografice îi aleg pe actori: după empatie şi după calitatea estetică a rolurilor pe care le joacă pe scena mass-media. De aceea aveau dreptate cei doi tineri, poate viitori studenţi, care călătoreau spre „Mănăşturul îndepărtat" **într-**un troleibuz în care şoferul nu putea asculta decât postul naţional de radio, pe care, întâmplător, „se dădea" muzică simfonică. „Iar dau ăştia muzică de înmormântare", a observat unul dintre ei. „O fi murit cineva", a replicat celălalt. Nu murise nimeni suficient de important politic în acea zi pentru o schimbare de program; era doar cultura clasică, tradiţională şi erudită, care agoniza! De altfel, din lectura cronicilor unei morţi anunţate **–** căci moartea cui n-a fost prorocită în Occident în acest secol? **–** a artei, religiei, filosofiei, a omului, ştim cât de parţiale sunt, în generalitatea lor, aceste *fmr part*-uri îndoliate: ca peste tot în această lume, şi în cultură se moare numai individual, adică mor numai forme anumite, concrete istoric. Şi, în plus, pentru a purta doliu, pentru a ne îndolia, trebuie să moară ceva ce ne priveşte, ceva ce se află în cuprinsul vieţii noastre individuale, chiar dacă se deschide şi spre ceea ce ne depăşeşte.

94

pentru a redeveni (aproape) o moralitate faţade celălalt, dar o moralitate minată de lipsa de universalitate, ceva în genul prieteniei. E doar o grijă morală faţă de celălalt, dar numai faţă de *unul*, selectat după principiul: „Iubesc pe cine iubesc şi nu iubesc pe cine nu iubesc". Lui Augustin, care credea că nu-i putem cunoaşte pe ceilalţi decât prin prietenie, postmodernitatea pare să-i răspundă: nu suntem morali decât în iubire. Din acoperire morală pentru relaţiile interpersonale sexuale, ea a putut deveni morala specifică postmodernităţii pentru orice fel de relaţii interumane, pentru că sexualitatea **s-**a prezentat singură pe sine, sub valoarea imediată a plăcerii. De aceea, erotic, mai

vechea iubire-pasiune şi mai noua iubire romantică au devenit plicticoase pentru o mare parte din tânăra generaţie (sau au fost preluate de consumismul artistic hollywoodian sau telenovelistic ori de consumismul comercial kitsch al Sfântului Valentin). Prin urmare, iubirea ia locul datoriei morale, iar plăcerea erotică ia locul iubirii. Oricum, iubirea ca acoperire în resemnificarea morală a sexualităţii juca un rol moral ambiguu şi se autonomiza de morală, ca interfaţă a sexualităţii. De aceea plăcerea poate apărea pe aceeaşi poziţie ambiguă, cel puţin aparent cu totul detaşată de iubire. Am putea spune că iubirea a fost o plăcere a sufletului şi, forţând un pic retoric lucrurile, plăcerea ar fi o iubire a corpului. Însă, oricât ar părea de paradoxal, dacă plăcerea este libidinală, adică legată de tensiune şi de descărcarea ei, atunci estomparea opreliştilor moralităţii, ştergerea ruşinii nu este un câştig pentru erotism, ci mai degrabă pentru indiferenţă. În dorinţă, când dispare obstacolul, dispare şi potenţialul pe care acesta îl zădărniceşte. Ceea ce a fost iubirea-pasiune faţă de suflet este acum preludiul în raport cu corpul erotic. Iubirea-pasiune caută tensiuni sufleteşti cât mai mari, erotismul detensionări cât mai mari. Desigur, nu întreţinerea tensiunii – ca în iubirea-pasiune, care cunoştea totuşi şi mici căderi de tensiune –, ci descărcarea ei este cea care produce plăcerea, dar intensitatea plăcerii măsoară diferenţa de potenţial produsă de acumulările anterioare, de obstacolul care le face să se acumuleze.

Postmodernitatea pare că duce până la capăt dezvrăjirea iubirii occidentale: asistăm la amurgul iubirii ca dorinţă metafizică. Dacă sexualitatea devine propriul ei semn şi se reprezintă pe sine ca simulacru, mai este atunci posibilă dorinţa metafizică? Da, numai că acum Absolutul este acela al plăcerii, iar dorinţa devine dorinţă de plăcere absolută. Da, întrucât, împotriva optimismului luminist şi pozitivist al primului Freud, cel care atribuia inconştientul numai bolnavilor psihic, şi conform celui de-al doilea Freud, care consideră inconştientul general-uman, lui Lacan şi Fou-cault, nu putem cunoaşte dorinţa: inconştientul nu poate spune discursul ei, iar conştiinţa nu-l poate înţelege. Inadaptările sunt datorate faptului că în existenţa noastră corpul încarnează efecte pe care nu le putem cunoaşte de la început, ci le putem doar repera în complexele, refulările şi suferinţele care fac ca viaţa noastră să fie a noastră. Putem interpreta efectele inconştientului, dar travaliul lui nu poate fi nici măsurat, nici temperat.

Soluţia psihanalizei lacaniene nu mai este una moral-clasică, a vieţii echilibrate, ci un fel de a şti ce să faci cu această energie incalculabilă şi „non-metodică" a existenţei noastre.

De la începutul istoriei omenirii, sexualitatea umană şi reproducerea biologică a genului uman **s-**au structurat una pe cealaltă prin relaţiile de înrudire în succesiunea generaţiilor. În acest sens sexualitatea a putut însemna transcendenţă în raport cu individul, pentru că îl includea **într-**o ordine simbolică, **supra**naturală din perspectiva lui. De aceea ea păstrează o aură a transcendentului. Prin urmare, sexualitatea umană nu a fost şi nu va putea fi niciodată un act pur natural, ci unul intens semnificat, modelat şi reglementat socio-cultural. Ca oricare dintre funcţiile umane cardinale, sexualitatea n-a fost lăsată în voia ei, în „naturaleţea ei", ci a fost semnificată şi resemnificată constant, chiar şi atunci când nu estesemnificantul a ceva, ci simulacrul ei înseşi. Acum, mai ales după detaşarea sexualităţii de reproducere, **într-**un fel sau altul, această idee a fost larg acceptată **–** implicit de către orientarea de dreapta, creştină, care vrea legiferate relaţiile sexuale (or, ceea ce aparţine naturii, esenţei nu are nevoie de legiferare), şi explicit, exuberant de activiştii *queer*, *care* savurează formele relaţiilor sexuale „postnaturale". Omul şi-a câştigat o tot mai mare autonomie faţă de natură, devine propriul său proiect. Cel mai evident se manifestă aceasta **într-**un domeniu care aparent aparţinea în om naturalului: sexualitatea. Aşa cum bine observă Michel Foucault, sexualitatea umană nu este atât un adevăr de descoperit, cât unul de construit: în post-modernitate îndeosebi, adevărul sexului nu poate fi înfăţişat, ci doar creat. Acum, când sexualitatea este propriul ei semn, este redistribuită social mai ales ca imagine, imaginai şi imaginar.

În decursul câtorva decenii, cultura societăţilor occidentale a trecut de la obligaţia procreării sau a ascezei la obligaţia orgasmului.6 Obligaţia plăcerii, „bucură-te de sex!", a devenit între timp un imperativ categoric: sexul e pentru plăcere, fără raport cu *cine* sau *de ce*.*7* Graniţele dintre plăcerea hetero şi homosexuală **s-**au estompat. Aşa cum pentru secolul al XIX-lea modelul „dragostei romantice" a fost iubirea prostituatelor, pentru secolul nostru am putea spune că modelul este iubirea homosexualilor **–** gay şi lesbiene. Practic nu se mai poate spune ce este „sexul autentic". (Paradoxal, pare mai uşor de spus ce anume este iubirea autentică.) Atunci când ravagiile făcute de

SIDA au devenit evidente şi au fost legate de sexualitatea intempestivă a sfârşitului de secol XX **s-**a spus că revoluţia sexuală îşi devorează, după 30 de ani, copiii. Dar noua boală cu parţială transmitere sexuală nu a produs contrarevoluţia aşteptată, ci a condus la o mai mare varietate a scenariilor sexuale. Chiar şi unele biserici creştine

6. Vezi Angus McLaren, *Sexualitatea secolului XX. O istorie*, Bucureşti, Ed. Trei, 2002, p. 88.

7. Sexul pentru plăcere înseamnă preludiu prelungit, sex fără penetrare, sex oral, anal, sado-masochist şi alte forme considerate înainte perverse.

sau reprezentanţi ai unora dintre aceste biserici ezită să-i condamne pe cei care dau curs instinctului sexual (de vreme ce Dumnezeu, în nesfârşita lui înţelepciune, ne-a înzestrat cu el) sau să-i judece pe cei care trăiesc împreună fără a fi căsătoriţi.

Ca să ne întoarcem de la retorică la realitate, vom recunoaşte că de fapt nu a venit marea eliberare a erotismului dorită şi anticipată de Reich şi Marcuse, ci micile libertăţi (ca să nu spunem licenţe) sexuale. Sexul e de-sacralizat şi a devenit mai degrabă un proces de învăţare a vieţii, a existenţei. Totul e mult mai experimental, mai problematic şi mai puţin aprioric, principial, transcendent sau transcendental. Apare un fel de iubire-sim-bioză – mai ales în forma coabitării juvenile – cu termen limitat, în care partenerul are mai degrabă sensul de coleg de creştere, de evoluţie şi partener de exerciţii sexuale. Sexul are tot mai mult caracterul unei munci fără nimic misterios sau înfricoşător, al unei dexterităţi care se poate învăţa şi chiar trebuie învăţată. Cel mai mult a fost afectată eternitatea iubirii-pasiune sau romantice. Durata scurtă este trăsătura ce se impune: odată cu postmodernitatea nu mai există contracte „cu durată nelimitată" şi nici iubiri „până ce moartea ne va despărţi". Apare un fel de iubire tranzientă: departe de a-şi mai jura iubire veşnică, cei tineri îşi atrag atenţia – uneori reciproc – că relaţia lor nu poate dura veşnic, că e limitată în timp şi sunt nemulţumiţi dacă unul dintre ei uită asta. Mulţi dintre adulţii din marile oraşe occidentale ale începutului secolului XXI seamănă cu *Lupul de stepa* al lui Hesse: aleg să trăiască singuri, asumân**du-**şi o viaţă afectivă în care relaţiile sexuale nu sunt destinate să dureze. Sau, mai simplu şi mai frecvent, monogamia e contestată prin poligamii succesive care optează mai degrabă pentru o iubire după alta decât

pentru o iubire lângă alta. Poligami în serie sau simultaneitate, persoanele care trec printr-o succesiune de aventuri amoroase, însoţite sau nu de procedurile legale de căsătorie, divorţ, recăsătorire, căută mereu un altcineva pe care, din când în când, li se pare că-l găsesc în celălalt. Mai vechii „colecţionari", fie că aparţineau iubirii-pasiune sau erotismului, căutau arhetipul, imaginea unică a feminităţii sau masculinităţii. Acum iubirea – sau „relaţia" – nu mai funcţionează după modelul arhetipului, care era şi cel al androginului, al sufletului-pereche, ci după acela al diferenţei şi al pluralităţii eurilor care ne constituie. Având astfel un acces la multiple euri ale unor corpuri diferite, colecţionarul sexual, erotic sau chiar aparţinând iubirii-pasiune şi celei romantice, îşi alcătuieşte o colecţie de corpuri sau chiar şi de suflete pe care, în modernitatea târzie, diferit de Platon, le păstrează disjuncte, nu vrea să le amalgameze arhetipal. De la detaliul unicităţii se trece la unicitatea detaliului.

Dacă în secolele anterioare bărbaţii au înclinat incomparabil mai mult decât femeile spre legături amoroase multiple şi în afara căsătoriei, diferenţa dintre ei începe să scadă. Femeile nu mai sunt negativul bărbaţilor care deţineau iniţiativa, ci îşi manifestă sexualitatea activ şi adesea chiar iau iniţiativa… Deja cu destul de mult timp în urmă sociologii occidentali

97

au constatat o medie de 10 întâlniri erotice cu bărbaţi diferiţi pentru o viaţă de femeie occidentală. Erotismul devine mai puţin grijuliu faţă de exclusivitatea şi unicitatea relaţiilor sexuale şi mai puţin intim decât a lua masa cu cineva într-un context elegant în oraş; e un fel de aerobic. Să notăm însă, pentru a da adevărata dimensiune a acestei pluralităţi de atitudini, şi faptul că Britney Spears, cântăreaţă pop, adeptă a mişcării True Love Waits, îşi păstrează – sau îşi păstra la un anumit moment al carierei, poate, cum mi s-a sugerat, şi din motive publicitare (numai diferenţa este pregnantă) – fecioria.

În sexualitate, corporalitatea este cea care se manifestă plenar în imanenţa ei. Am putea spune, folosind o analogie actuală, că sufletul este înscris („inscripţionat") în corp şi că psihanaliza s-a ocupat de consecinţele nevrotice ale acestei inscripţionări, ale conflictului dintre „hard-ul biologic" şi „softul cultural". Sexologia, constatând parţial o stare de fapt şi schiţând o tendinţă în acelaşi timp, a declarat corpul liber pe dimensiunea sexualităţii. Sexualitatea episodică cu parteneri

întâmplători este expresia liberă a corporalităţii individului care refuză să devină subiect social (moral, politic, chiar legal) convenţional şi tradiţional. Linia laterală a continuatorilor psihanalizei freudiene – reprezentată de Reich8, Marcuse9, Foucault – pare să fi anticipat o atare evoluţie a lucrurilor.

Aceşti gânditori, astăzi aproape uitaţi, cu notabila excepţie a posterităţii triumfătoare a lui Foucault, deşi încă apropiaţi temporal de noi, făcând din sexualitate cheia civilizaţiei moderne şi considerând că eliberarea ei serveşte unei emancipări totale şi generale, anunţă şi aşteaptă o economie diferită a trupurilor şi plăcerilor. Permisivitatea sexuală care pare să se fi instalat între timp este, pe de o parte, o impunere a corpului şi sexualităţii, un corporeism care refuză încărcarea sexualităţii cu altceva decât plă

8. Wilhelm Reich, teoreticianul orgasmului, este unul din continuatorii lui Freud care respinge existenţa pulsiunilor fanatice, atribuie un caracter preponderent represiv culturii moderne şi consideră că distructivitatea şi violenţa aparţin exclusiv frustrărilor libidoului. El consideră caracterul drept o formaţiune defensivă, care rigidizează eul şi care oferă protecţie împotriva pericolelor interne şi externe cu preţul blocării libidoului. Energia sexuală devine captivă în musculatura individului, creând probleme la nivelul controlului reflexiv al corpului. De aceea Reich nu a mai utilizat cura psihanalitică bazată pe limbaj verbal: trupul şi dispoziţiile sale au propriul limbaj expresiv, iar individul trebuie să se exprime somatic. (Şi această perspectivă asupra sexualităţii a fost unul din punctele de plecare ale corporeismului, întrucât Reich considera că nu sufletul trebuie tratat, ci că e nevoie de programe de relaxare, masaj şi disipare a tensiunii corporale.)

9. Herbert Marcuse a avut şi el în vedere particulara represiune a pulsiunilor erosului în societatea modernă, a cărei disciplină economică a muncii cere ca trupul să fie dezerotizat. El a crezut că este nevoie de o resexualizare a corpului şi de o revenire la sensul originar al erotismului. Hedonismul, urmărirea senzualităţii, se opune represiunii şi are valenţe critice dacă se aliază cu adevărul. „Perversiunile" sunt critici comportamentale la adresa sexualităţii genitale promovate de disciplina corporală modernă, care este expresia Thanatos-ului la locul de muncă. Erosul eliberat este condiţia relaţiilor durabile şi civilizate în societate. Soluţia este eliberarea de

munca alienantă şi înlocuirea raţionalităţii represive cu o raţionalitate a gratificării.

cere şi care merge până la capăt **într-**o asocialitate ce devine tot mai socială pentru multe persoane pentru care sexul e singura formă de socializare. Pe de altă parte, este mai degrabă un fenomen al comercializării şi nu are de**-**a face nimic cu utopicul erotism eliberator: sexul devine o marfă. Oricum, una din cele mai directe consecinţe este o defulare generalizată, care scade potenţialul oricărei revolte, anulând frustrările. O dată în plus în istoria umanităţii, societatea foloseşte ceva ce aparţine individului pentru propriile scopuri, comerciale sau social**-**politice, fără a**-**i oferi nimic în schimb decât permisiunea propriei lui activităţi.

S**-**ar putea ca aceste mici libertăţi ale sexualităţii să**-**şi găsească locul **într-**o lume preocupată mai degrabă de alimentaţie decât de sexualitate între funcţiile majore ale corpului, pentru că societatea **s-**a arătat mai puţin restrictivă după anii ’60 cu sexualitatea, dar a început să fie restrictivă cu dieta. În secolul XX dieta **–** care asociază înfăţişarea fizică, identitatea de sine şi sexualitatea **–** a devenit ceea ce a fost corsetul în secolul al XIX**-**lea. Politicile sociale au fost tot mai preocupate de o luptă pe care niciodată până acum în istoria societăţilor secularizate n**-**a reuşit să o câştige: aceea împotriva diferitelor feluri de droguri, **într-**un înţeles foarte larg. E de comparat de aceea relaxarea atitudinii faţă de sexualitate cu campania împotriva fumatului, alimentelor transgenice etc. Dacă ar fi trăit, Foucault ar fi trebuit să orienteze cercetarea bioputerii în direcţia politicilor sociale ale alimentaţiei, care pare să stârnească îngrijorările pe care altă dată le stârnea sexualitatea… în plus se cuvine să remarcăm, pentru a conota feminitatea secolului nostru, că, după cum se ştie prea bine, în societăţile tradiţionale, în mod simbolic, controlul sexualităţii revine bărbaţilor, iar controlul alimentaţiei femeilor.

De aceea devine interesantă reacţia teoretică a unuia dintre cei mai semnificativi sociologi de astăzi, Anthony Giddens, care acceptă starea sexualităţii constatată de anchetele sociologice, dar îi contrapune totodată, constructiv spune el, la fel de utopic ca şi Reich, Marcuse şi Foucault, credem noi, „etica relaţiei pure”. Argumentul principal invocă ideea „sexualităţii plastice” **–** adică a perversiunii polimorfe **–** aşa cum o elaborase Freud în prima ediţie a celor *Trei eseuri asupra sexualităţii*: anume că sexualitatea nu are obiect

intrinsec, iar sexualităţile masculină şi feminină sunt echivalente funcţional (teorie modificată ulterior, după elaborarea ideii complexului lui Oedip, în direcţia sexualităţii masculine ca paradigmă a sexualităţii în general). În baza acestei prime formule freudiene a sexualităţii, eliberată de importanţa masculinităţii, Giddens crede că poate observa sociologic acum constituirea relaţiei pure: o relaţie de egalitate sexuală şi emoţională, iniţiată numai pentru ea, pentru ceea ce obţine fiecare partener de la celălalt şi care continuă numai în măsura în care amândoi consideră că trebuie să o menţină, după regula implicită sau explicită stabilită de ei. Este vorba aici despre un fel de raţionalizare etică a relaţiilor sentimental-erotic-apetitive, similară iubirii-agape, de care cunoscutul sociolog contemporan pare să nu fie deloc conştient, cu diferenţa că

99

acest contractualism extins la relaţiile interpersonale are ca finalitate ultimă plăcerea, nu mântuirea. Într-adevăr, în zilele noastre iubirea-pasiune este dezavuată pentru că devine sinonimul dependenţei. Or, dependenţa de dragoste, relaţii şi sex se exprimă prin**tr**-un comportament obsesiv. Dependenţa este imposibilitatea de a elabora viitorul, o reacţie defensivă, „o evadare şi o recunoaştere a lipsei de autonomie", un comportament opus liberei alegeri care caută un remediu ce duce constant la sentimente de inadecvare şi ruşine. Iar seducţia donjuanescă a devenit desuetă: femeile sunt mai libere decât oricând în trecut – îi folosesc sexual pe bărbaţi pentru propria plăcere, cel puţin la fel de mult ca şi bărbaţii pe femei, iar bărbaţii afemeiaţi sunt de fapt nişte relicve.

Forma concretă a relaţiei pure din „societatea despărţirilor şi a divorţurilor" de astăzi este ceea ce Giddens numeşte dragoste confluentă, în care, diferit de dragostea romantică, luată ca punct de plecare şi ca etalon al relaţiei sentimental-erotic-apetitive moderne, elementul-cheie pentru menţinerea sau dizolvarea relaţiei – indiferent dacă este hetero sau homosexuală – este realizarea plăcerii sexuale reciproce. Dispare astfel distincţia dintre femeile care cunosc arta erotică şi sunt de obicei prostituate şi celelalte femei, încă valabilă, deşi depăşită, în dragostea romantică. Dragostea confluentă înseamnă reciprocitate a erotismului10, nu a sentimentelor. Dragostea confluentă nu pretinde, ca dragostea romantică, deplina contopire sentimentală a celor doi, „unicitatea" relaţiei şi „veşnicia" ei, ci e

contingenţă. Nu contează găsirea unei „persoane deosebite”, ci „relaţia deosebită”: „dragostea se dezvoltă numai în măsura în care fiecare partener e pregătit să-i dezvăluie celuilalt propriile îngrijorări şi necesităţi, devenind astfel vulnerabil în faţa celuilalt”. Este un aspect pe care bărbaţii nu îl acceptau în dragostea romantică, unde apăreau ca eroi reci şi inabordabili, deşi sentimentali. În dragostea confluentă, cunoaşterea trăsăturilor celuilalt este centrală în special pentru că sexualitatea celuilalt e singurul factor ce trebuie clarificat în cadrul relaţiei.

Viaţa personală a devenit un proiect deschis: sexualitatea este acum accesibilă dezvoltării stilurilor de viaţă diverse în care interacţiunile trebuie continuu negociate şi rezolvate. Identitatea sexuală individuală, care se formează asociind înfăţişarea, atitudinea şi comportamentul, ţine tot mai mult de stilul de viaţă: de vreme ce poate fi eliberat de sarcina reproducerii speciei, dualismul comportamentelor şi atitudinilor de gen nu mai are un motiv temeinic de existenţă. Problema este doar dacă această speranţă a lui Giddens este realizabilă, dacă relaţia pură se va instala într-adevăr, aducând cu sine o transformare a intimităţii. Ea este serios contracarată de mecanismul **psiho**social cu evident soclu biologic (desigur, nu esenţia

10. „Erotismul este cultivarea simţirii, exprimată prin senzaţie corporală, în context comunicativ; o artă de a dărui şi primi plăcerea”, în opoziţie cu toate formele de instrumentalizare emoţională în relaţiile sexuale de tip Şade. (Anthony Ciddens, *Transformarea intimităţii*, ed. cit., p. 191.)

list, totuşi diferenţiator hormonal-metabolic!) al constituirii identităţilor. Pe de altă parte, este evident refuzul familiei cu finalitate de reproducere şi al rolurilor de gen jucate în cadrul familiei. Totodată ciudat este şi faptul că homosexualii, indiferent dacă gay sau lesbiene, nu vor să fie asimilaţi indistinct, ci utilizează o „politică identitară” şi urmează adesea modelul sexual tradiţional al monogamiei şi domesticităţii. Rezultă că fundalul comun al tuturor acestor fenomene disparate este problema identităţii. De data aceasta teoria dorinţei pare să fi mers până la capăt, desfiinţând termenii dorinţei şi lăsând relaţia să-i constituie în puritatea ei. Acest sfinx tricefal – sentimental-erotic-apetitiv – al iubirii, care a reprezentat în Occident dorinţa metafizică, ajunge să-şi devoreze termenii între care se petrece, să le topească identităţile.

Excurs: Inversarea paradigmei de gen de la masculinitate la feminitate

Faptul căgândirea occidentală actuală se află în faţa celei mai noi dintre chestiunile care decurg din problema constituirii subiectului, aceea a identităţii corporale sau de gen a sexualităţii, adică a distincţiei de identitate între masculin şi feminin, nu este deloc întâmplător nici în ordinea istoriei filosofiei. Urmând structuralismului, care descoperise mai multă cultură în natură, postmodernismul descoperă mai multă convenţie socială în chiar realitatea biologică. Dar ideea care interesează direct tema identităţii de gen este că legătura între corp şi gen este noncauzală şi că identitatea de gen a subiectului este consecinţa unei codificări. De altfel şi obiectivitatea acestei imagini neutral-ştiinţifice este discutabilă: pentru omul modern tot ceea ce există există numai în şi prin reprezentare. Subiectul produce lumea producând el reprezentarea, iar obiectivitatea cunoaşterii ştiinţifice nu înseamnă decât obiectivarea reprezentării prin îndepărtarea metodică, maximal posibilă, de cadrele subiective care fac posibilă reprezentarea. Dar pentru postmodernitate metodologii-le, care din perspectiva teoriei comunicării sunt nişte procedee de decodificare, nu funcţionează unilateral. Adică orice decodare metodologică înseamnă o recodificare potrivit unui alt cod. Deci obiectivitatea reprezentării ştiinţifice reputat neutrale asupra corpului depinde de codările în vigoare, este relativă la un set de reguli prestabilite. Adesea aceste coduri sunt furnizate de practicile instituţionale, juridice, etice şi religioase sau ale vieţii cotidiene, ale comportamentelor individuale efective. Sursele acestei codificări trebuie atunci căutate mai degrabă în practicile sexuale efective, precum şi în cele sociale sau politice. Această răsturnare a paradigmei clasice a identităţii sexuale ce pare a se contura îşi are cu siguranţă sursa nu numai şi nu în primul rând în schimbarea reprezentării teoretice a corpului, ci în faptul că prin tehnici de biologia reproducerii şi prin practici ale bioputerii omul este tot mai mult construit social.

Antichitatea a propus o paradigma clasică a corpului în funcţie de sexualitate. Această paradigmă a fost elaborată pentru a susţine ideologic, împotriva evidenţei senzoriale a legăturii cu mama, patriarhatul tradiţional: întrucât rolul femeii în reproducere era evident, problema a fost de a susţine – cu mijloacele de atunci ale

semnificării şi speculaţiei simbolice – rolul şi mai ales primordialitatea bărbatului, care era fapt social şi politic împlinit în societatea tradiţională. O situaţie socială şi politică primea astfel o justificare teoretică speculativă. Devine clară astfel de la început miza identităţii corporale: cele două sexe pot fi considerate variantele puţin deosebite ale unui corp unic, corpuri diferite sau chiar corpuri diferite prin opoziţie şi fiecare este definit apoi în consecinţă cu nuanţările contextuale ale interesului pentru ierarhia socială şi politică tradiţională. Nu atât schimbările ştiinţifice, de paradigmă teoretică, cât cele social-politice şi culturale îngăduie constituirea paradigmei clasice bisexuate a corpului.

Faţă de paradigma corpului unic la care cele două sexe, masculin şi feminin, aduc variantele calităţilor pozitive, pline, sau ale lipsurilor, scăderilor, minusurilor, revendicările egalităţii moderne impun modelul unui corp diferit după sex, dar egal în calităţi, în această situaţie corpul masculin nu mai este baza pentru un al doilea sex, feminin, definit apoi prin carenţă, prin negativitate. Ceea ce este accentuat în acest model corporal-sexual al modernităţii este diferenţa, alteritatea – celălalt, femininul, diferă de masculin până la mister, până la incomprehensibil –, iar ceea ce este unificat, egalizat sunt înzestrările, calităţile care conferă drepturi şi obligaţii sociale.

Modelul corpului uman dual, diferenţiat după sex, nu mai poate fi susţinut însă cu datele biologiei de acum. Dacă ar fi să formulăm o imagine, ea ar fi din nou aceea a corpului unic, în raport cu care cele două sexe sunt ceva lateral şi accidental. Ceea ce este valabil în diferenţierea dintre vapor şi camion, spre exemplu, care de la început sunt făcute diferit, nu este valabil pentru diferenţierea dintre bărbat şi femeie, care au un punct de plecare identic. Un număr neaşteptat de mic de gene determină în final toate diferenţele dintre bărbat şi femeie: 22 de perechi de cromozomi sunt identice, a 23-a pereche este în cazul bărbaţilor diferită: în loc de o pereche XX, cum au, genetic, femeile, bărbaţii au o pereche de cromozomi în care un cromozom X, mare, cum sunt în perechea XX, este asociat cu un cromozom Y, mic. Invers însă decât modelul antic al corpului masculin, noua paradigmă a corpului este una feminină, de vreme ce omul, embrion de mamifer crescut până la naştere în mediul hormonal feminin, este fundamental femeie. Bărbatul reprezintă o deviere, o abatere de la modelul standard feminin.

Cromozomul Y, care determină genetic masculinitatea, nu are alt rol decât de a inhiba acţiunea hormonilor feminini. Prezenţa lui Y in a 7-a săptămână de evoluţie a fătului acţionează inhibitor asupra mediului hormonal feminin şi gona-da bipotenţială începe să evolueze ca testicul. Fără această intervenţie ar aştepta săptămâna a 13-a pentru a se transforma în ovar.

Pentru mamifere şi deci pentru om, feminitatea este starea naturală primă. La naşterea din ou individul prim, embrionar, este un mascul. Dar la naşterea în femeie, omul prim, embrionar, este fundamental femeie, pentru că se formează **într-***un mediu hormonal feminin. Sexul e determinat hormonal, în raport cu starea primă ca punct de plecare, care este tot de femeie, iar diferenţele hormonale sunt numai diferenţe de dozaj, cantitative, nu calitative. A deveni bărbat este un proces de lungă durată, dificil şi riscant, un fel de luptă împotriva tendinţelor inerente către feminitate, ne spune endocrinologul Alfred Jost. Corpul primordial, corpul prim nu mai este cel masculin, ci cel feminin; aceasta este realitatea sau, cel puţin, acesta este co-dajul după care îşi interpretează ştiinţa actuală datele experimentale şi observa*

pile… Putem spune, prin urmare, religios, că Adam era o Evă sau, genetic, că bărbaţii reprezintă doar un ocol pe care mama Natură îl face pentru a produce cât mai multe femei.

*Modernitatea târzie a preferat însă să gândească identitatea sexuală mai degrabă din perspectiva devenirii decât din cea a fiinţei. Majoritatea acestor caracteristici identitare păreau să se explice atunci, după E.O. Wilson, din***tr-***o perspectivă de economie biologică evoluţionist-genetică: disimetria comportamentală rezultă din faptul că, invers decât spermatozoizii, ovulele constituie o resursă limitată. Masculul este mai interesat de varietatea sexuală din motive de economie genetică, tot aşa cum femela, ca purtătoare a ovulului, este interesată în evitarea conflictelor şi în protejarea embrionului şi a puiului, apoi. Baza acestei diferenţieri rezidă în strategia diferită a promovării propriilor gene, în funcţie de rolul biologic diferit în înmulţirea speciei. Caracteristicile diferenţiatoare pot merge speculativ şi mai departe: masculul evoluează dincolo de spaţiul cuibului, este mai agresiv decât femela şi suferă, datorită competiţiei, întreaga presiune evolutivă, ceea ce duce la dezvoltarea unor caractere sexuale secundare mai accentuate. Consecinţa, tot biologică, ar fi faptul că masculul este*

mai sexuat decât femela, dar că femela este mai atractivă sexual decât *masculul*.

Dar înseşi aceste roluri de gen biologic deductibile **s-***au estompat ori erodat îndeajuns astăzi. Cu greu le putem re*cunoaşte *realitatea chiar* **într-***o descriere foarte apropiată de timpurile noastre* (*1994*) *cum este cea a lui Donald Symons*: „*1. Competiţia intrasexuală este în general mai intensă la bărbaţi decât la femei… 2. Bărbaţii au tendinţă spre poligamie, în timp ce femeile, mai maleabile din acest punct de vedere, pot în funcţie de circumstanţe să fie satisfăcute de mariaje, poli-game, monogame sau poliandre. 3. Aproape universal, bărbaţii încearcă o gelozie intensă faţă de partenerele lor. Femeile sunt în acest domeniu mai suple, cu toate că, în anumite circumstanţe, sentimentele lor de gelozie le pot egala în intensitate pe cele ale bărbaţilor. 4. Bărbaţii sunt cu mult mai excitabili la vederea femeilor sau a organelor sexuale decât sunt femeile la vederea bărbaţilor… 5. Caracteristicile fizice, în particular cele care sunt legate de tinereţe, sunt de departe determinantele cele mai importante ale atracţiei sexuale exercitate de către femei. Caracteristicile fizice sunt determinantele mai puţin importante ale atracţiei sexuale exercitate de către bărbaţi; aspectele economice şi politice au mult mai multă importanţă, în timp ce tinereţea nu are practic niciuna. 6. Cu mult mai mult decât femeile, bărbaţii au predispoziţia de a dori o mare varietate a partenerelor sexuale pentru plăcerea în sine a varietăţii. 7. Pentru toţi membrii speciei umane, acuplarea este considerată esenţialmente un serviciu sau o favoare pe care femeile o fac bărbaţilor…*".

Ştim astăzi din propria experienţă cât de relative au devenit multe dintre aceste caracteristici: aflate în poziţii de putere similare cu cele masculine, actriţele de la Hollywood au prieteni mai tineri decât ele; femeile doresc, la fel ca şi bărbaţii, o mai mare varie

11. Donald Symons, *Du sexe a ia se duction*, Sand, 1994, apud Yves Christen, „Differenciation sexuelle etstrategies mentales", în *Krisis*, nr. 17/ mai 1995, p. 86 – 96. După acelaşi articol sunt citaţi şi ceilalţi autori din acest paragraf.

tate a partenerilor sexuali şi chiar serviciul sexual a putut deveni o favoare pe care bărbaţii o fac femeilor etc.

La fel în ceea ce priveşte sentimentalismul şi lipsa de forţă, slăbiciunea de caracter atribuită femeilor. E adevărat că ea pare să

primească o nouă susţinere din partea neuroştiinţelor, care ne spun că suportul cerebral al emoţiei la femei e o zonă extinsă în ambele emisfere şi, datorită dimensiunilor mai mari ale corpului calos şi conexiunilor multiple – cu 30% mai multe decât la bărbaţi – între cele două emisfere, emoţia poate fi simultană cu alte activităţi. În cazul bărbaţilor, suportul cerebral al emoţiei e separat pe una din emisfere şi de aceea ei simt nevoia să se concentreze şi îşi trăiesc emoţiile de obicei pe tăcute. Noi credem în general că femeile sunt mai sentimentale, traducând prin această sentimentalitate sau afectivitate caracterul mai lipsit de clivaje al personalităţii feminine, caracter legat de simetria şi armonia care exista între emisferele cerebrale. Ar trebui să spunem mai degrabă că femeile sunt mai capabile să privească din perspectiva întregului orice problemă. Pe când performanţele instrumentale ale bărbaţilor sunt legate de dominarea întregului activităţii cerebrale de către una din părţi. Ei au de aceea personalităţile cli-vate în straturi şi oricând o instanţă a personalităţii poate prelua puterea asupra întregului, iar dacă se întâmplă ca ea să fie cea a afectivităţii bărbaţii se dovedesc a fi mai sentimentali şi „mai slabi" decât femeile.

Chiar dacă mai există diferenţe raportabile la corp, adică trimiteri la diferenţe de structură ale creierului şi relativă localizare cerebrală a centrilor cu funcţii specifice, astăzi ele par să aparţină tematizării actuale a comunicării şi să ţină, cu toată referirea organică, mai degrabă de gen decât de sex 12. După cum spuneam, reprezentarea în circulaţie în clipa de faţă pe care neuroştiinţele ne-o propun este că la bărbaţi emisfera dreaptă este mai mare, iar corpul calos, legătura dintre cele două emisfere, este mai restrâns, în vreme ce creierul feminin este mai simetric, iar corpul calos mai amplu. Ipoteza lui Richard Lynn este că bărbaţii sunt mai legaţi de emisfera dreaptă, cu sarcini spaţiale, femeile de cea stângă, cu specializare verbală. Di-simetria se produce pentru că femeile nu au nevoie de o emisferă stingă mai mare, cea dreaptă preluând o parte din sarcinile verbale (femeile recuperează mai uşor afazia după accidente cerebrale datorită acestei posibile preluări; în schimb aptitudinile spaţiale dispun de o masă neuronală încă mai redusă de la început). Problema care apare este: cum se face că, în pofida acestor diferenţe de volum şi greutate cerebrală între femei şi bărbaţi, media IQ dată de testele aplicate la cele două sexe este identică? Ipoteza – neverificată încă – a lui C. Davidson Ankney: cu toată inteligenţa globală identică, bărbaţii şi femeile se disting prin aptitudini

diferite. Primii sunt mai buni la testele spaţiale şi de aptitudini matematice şi muzicale, femeile la testele verbale. Or, ca la calculatoare, unde avem nevoie de un hard cu atât mai puternic cu cât imaginile spaţiale sunt mai ample şi mai complicate, în timp

12. Sexul descrie omul în sens pur fiziologic. Ceea ce este sexul din punctul de vedere al identităţii biologice, adică faptul de a fi mascul sau femelă, este genul, adică faptul de a fi bărbat sau femeie, la nivelul cultural. Genul funcţionează pentru toate celelalte cazuri în care este descris aspectul cultural sau nonfiziologic. El se referă mai degrabă la oameni în situaţii sociale particulare.

ce procesoarele de texte pot funcţiona cu dimensiuni mici ale hard-ului: la un IQ identic este nevoie de un creier cu atât mai mare cu cât aptitudinile spaţiale sunt mai pronunţate. Diferenţele de structură şi greutate care există între creierul bărbaţilor şi cel al femeilor nu conferă o identitate organică masculinului şi femininului, ci diferenţiază doar competenţele, menţinând scorul general relativ egal. Continuând această linie de cercetare, Sandra Witelson, specialistă în diferenţele sexuale la nivel cerebral, constată, neurologic, existenţa unui al treilea sex: după rezultatele la testele spaţiale, homosexuali? 3 *se situează între grupul bărbaţilor heterosexuali şi cel al femeilor: reuşesc mai prost decât bărbaţii, dar mai bine decât femeile. Invers, la testele de fluiditate verbală, homosexualii se situează după femei, înaintea heterosexualilor.*

Prin urmare, noua paradigmă a neuroştiinţelor atribuie femeilor calităţi lingvis-tic-discursive care le separă de bărbaţii, înzestraţi cu aptitudini mai degrabă spaţiale. Dar ceea ce bărbaţii numesc cu dispreţ vorbărie este de fapt exerciţiul unor strategii şi tactici discursive. Stăpânind capacităţi discursive superioare celor ale bărbaţilor, femeile folosesc discursul ca demers, pentru a modifica anumite aspecte ale situaţiei comunicaţionale. E adevărat că aceste discursuri nu sunt discursurile cuiva care deţine puterea; de aceea, ele vizează aspecte de detaliu şi infinitezimale. Discursul masculin este discursul cuiva care deţine puterea, care poate fi scurt – ordinele sunt scurte – şi să vizeze întregul aspect luat în considerare dintr-odată. Comparând cele două tipuri de discurs fără să ţinem seama de instanţele de putere care le proferă, discursul feminin poate părea fastidios. Dar dacă ţinem seama de diferenţa de putere dintre cele două tipuri de discursuri, ceea ce poate obţine cel feminin este extraordinar. Raportat la puterea care îl susţine, discursul feminin se dovedeşte a fi un demers foarte eficient, oricum, de o

eficienţă mai mare decât cel masculin. Comparaţia decisivă în ceea ce priveşte aşa-zisa vorbărie este cea referitoare la secret. Incomparabil mai bine decât bărbaţii, femeile îşi pot controla comunicarea. Am putea spune că bărbaţii sunt mai vorbăreţi, de vreme ce nu-şi pot controla comunicarea, adică au nevoie mereu de un prieten complice căruia să-i poată spune un secret (cum se întâmplă în glumă cu Ion, care pentru a fi pe deplin fericit trebuie să-i poată spune lui Vasile secretul relaţiei lui cu Claudia Schiffer). Femeile ştiu însă cu adevărat să ţină un secret. Dacă au hotărât să tacă, vor tăcea pentru totdeauna. Sau vor îngropa secretul în terenul cel mai potrivit, al discursului, „minţind" cu subtilitatea cu care regina Isolda o face.

Revoluţia Franceză a fixat proiectul modernităţii în termenii egalităţii, libertăţii şi fraternităţii. Este, după o expresie de circulaţie, ca şi cum ar fi închis în aceeaşi cuşcă un iepure, un miel şi un tigru. Evident, cea care a avut realcâştigde cauză a fost libertatea individuală. Individualismul modern, reala afirmare a subiectivităţii iniţiată sub specia dorinţei, este cel care a dizolvat rând pe rând tradiţiile şi comunităţile tradiţionale. Chiar nazismul (socialismul naţional) şi socialismul real (socialismul popular), încercările politice moderne, mai mult sau mai puţin patologice, dea

13. Să notăm în treacăt că Le Vay atribuie comportamentul homosexual expunerii prenatale la un exces de hormoni feminini.

104

105

*reface comunităţile, au fost învinse de fapt şi în cele din urmă de individualismul modern.*14 *Intrat în postmodernitate, individualismul este pe cale acum să înceapă dizolvarea familiei ca o comunitate a complementarităţii de gen, pentru a ajunge la formula înmuiată a alterităţii, a diferenţei individuale corporale, cu puţin înainte de a fi desfiinţată şi ea probabil, prin transplanturi, proteze şi organe sau părţi donate. Sistemul industrial de reproducere pe care noile tehnici biologice şi genetice îl anunţă va şterge probabil diferenţele şi va dizolva identitatea de gen – bărbaţi şi femei – şi identitatea după vârstă – copii, adulţi şi bătrâni. **S-**ar putea ca îndată ce omenirea va reuşi să se reproducă de manieră industrială, aşa cum îşi imagina Aldous Huxley în* Brava lume nouă, *diferenţele să nu mai fie necesare şi, în concordanţă cu evoluţia noilor tehnici, schimbarea sexului ar putea deveni o modă. Ne vom putea schimba sexul aşa cum facem cu garderoba – după*

anotimpuri şi mode. Dacă adăugăm evoluţia tehnicilor geriatrice, pe de o parte, şi criza tot mai violentă a sistemelor de **în***văţământ, pe de alta, avem tabloul complet al apariţiei unui om cu o identitate ectoplasmatică, aşa cum este Michael Jackson. Am putea fi, pe anumite porţiuni ale vieţii noastre, bărbat, pe altele, femeie, cum i se întâmplă lui* Orlando *al Virginiei Woolf şi am putea întârzia indefinit* **într-***o vârstă adultă, cu o copilărie comprimată şi o îmbătrânire întârziată şi scurtată la dimensiunile unei agonii. Poate că omul va evolua de la o specie cu două genuri la o specie cu genuri individualizate. Genul* **s-***ar putea să înceteze să mai fie o determinaţie fixă, respectiv sexualitatea* **s-***ar putea să nu mai aibă determinaţii de gen. Omul viitorului ar putea fi atunci un adult fără vârstă, cu o identitate sexuală oscilantă, şanjabilă după dorinţă. Societatea va prelua – sau va înghiţi – în mare măsură şi comunitatea familiei – mai ales pe dimensiunea rolurilor şi funcţiilor ei de susţinere şi ajutorare – aşa cum a preluat şi alte comunităţi. Ne putem imagina în viitor un sistem de alianţe, de înrudiri bazat pe conceperea copiilor* in vitro*, aparţinând sau nu genetic ambelor linii de donatori de material genetic. Merită să ne întrebăm, în raport cu această situaţie, ca un simplu exerciţiu de gândire utopică, în ce măsură copiii vor pecetlui înrudiri şi cum vor funcţiona ele în viitoarele comunităţi familiale lărgite.*

Într-*o sexualitate fluidă şi transformabilă, sexul nu mai are importanţa pe care o avea. El încetează de a mai fi un revelator al Absolutului transcendent şi devine tot mai mult un revelator al identităţilor sexuale, care şi ele devin fluide. Modernitatea a însemnat disciplinare a subiectului pulsional – corpuri docile, controlate şi reglementate în activităţile lor, în primul rând cele de producere economică şi reproducere biologică –, iar sexualitatea a devenit punctul de legătură între corp, identitate de sine şi norme sociale. Acum am ieşit din cultura modernă a afecţiunii şi a responsabilităţii pentru celălalt, pentru a intra* **într-***o cultură a distracţiei şi a unui stil etic al vieţii private, a privatului separat de reglementările publice, care eliberează subiectul pulsional de constrângerile inutile: e mai important cum te distrezi decât ce profesie ai, iar identitatea sexuală e mai importantă decât cea socio-profesională sau religioasă… Ceea ce*

14. Ceea ce nu este cazul în Asia, unde nimic similar individualismului occidental modern nu a fost susţinut teoretic pe linia tradiţiei şi unde apartenenţa la diferite tipuri de comunităţi e mai

puternică decât identitatea individuală.

este sigur este faptul că societatea occidentală intră în secolul XXI cu o dezordine a rolurilor, dar cu o mai mare şansă de a găsi varianta de relaţie individuală adecvată. Mai degrabă individualism sexual decât codificare şi tipologizare generală în funcţie de genuri. În *felul acesta sexualitatea a putut fi gândită drept „ceea ce faci", şi nu „ceea ce eşti", până* **într-***acolo încât putem descoperi chiar opţiuni pentru iubirea-pasiune în locul libertinajului sexual.*

Excurs: feminizarea Occidentului **–** unul din secretele evidente ale lumii în care trăim

Pentru a putea deveni subiecţi activi ai iubirii oamenii trebuie să înveţe să iubească de la altcineva. Erich Fromm, unul dintre continuatorii cuminţi ai psihanalizei, a încercat o arheologie a iubirii, invocând cu multă detaşare instanţele clasice ale mecanismului oedipian, mama şi tatăl, descriind generic relaţia, nu atât erotic-apetitivă, cât sentimentală, a copilului cu ele.'15 Astfel, în relaţia copilului cu mama acesta este iubit pentru că este neajutorat, pentru că este frumos, pentru că mama are nevoie de el; este iubit pentru ceea ce este el, pe scurt, pentru că este. Această iubire nu trebuie nici cucerită, nici meritată; ea este necondiţionată, pur şi simplu există sau nu. Aici încep multe din problemele psihanalitice privind traumele umanizării micului animal care este copilul (spre exemplu, dificultăţile formării imaginii de sine, în condiţiile în care iubirea maternă lipseşte sau e prea sufocantă). În adâncul sufletului nostru, iubirea necondiţionată (în numele căreia poetul spune: ce mirare că eşti, ce-ntâmplare că sunt!) rămâne modelul ultim al iubirii, ceea ce dorim mereu: dorinţa de a fi *dorit.*

După 8 ani şi jumătate, spre 10 ani, apare o altă etapă de evoluţie: copilul începe să poată oferi ceva mamei şi tatălui, iubirea începe să poată fi obţinută sau produsă prin propria activitate. În *istoria psihanalitică a fiindului se produce o descentrare a subiectului care suntem, se petrece o deplasare de la egocentrism spre altruism. Odată cu această etapă de evoluţie, persoana cealaltă, mama sau tatăl, încetează să fie în primul rând un mijloc de satisfacere a propriilor nevoi ale copilului şi începe să se treacă de la iubirea infantilă la o iubire matură. Iubirea infantilă este o iubire în care copilul iubeşte pentru că este iubit, este o iubire ce poate fi redusă la formula „te iubesc pentru că am nevoie de tine", chiar dacă în spatele ei se află ideea „sunt iubit pentru că exist".*

În iubirea matură situaţia se răstoarnă: „*am nevoie de tine pentru că te iubesc*” *şi în spatele ei se află ideea* „*sunt iubit pentru că iubesc*”.

Iubirea matură se instalează în dependenţă de modelul iubirii paterne, pentru merite, pentru ceea ce poţi face, fiind o iubire condiţionată, motivată: „*te iubesc pentru că…*”. *Diferit de iubirea maternă, ea este nesigură în ceea ce priveşte durata şi intensitatea, implică supunere şi dă senzaţia că eşti utilizat, folosit, deşi ea este cea care introduce disciplina, exigenţa, responsabilitatea. Pozitiv este însă faptul că poate fi câştigată, poate fi obţinută prin fapte. Am putea spune că, patern, suntem*

!

15. Vezi *Arta de a iubi*, Bucureşti, Anima, 1995.

106

107

Iubiţi pentru calităţi, matern pentru (*împotriva, cu toate că avem*) *defecte. Cele două instanţe ale mecanismului oedipian pe care le-am interiorizat, mama şi tatăl, devin cele două voci distincte din noi care ne spun*: „*orice ai face, tot doresc să fii fericit, orice ai face, tot te iubesc*”, *aşa cum există în noi cineva care spune*: „*ai procedat greşit, trebuie să te schimbi ca să-mi placi*”.16

Acesta este deci punctul de plecare, contextul modelator pentru ceea ce este iubirea în viaţa noastră.1 Datorită acestui context de comunitate familială în care iubirea ia naştere şi se modelează, trebuie să recunoaştem o dată mai mult că iubirea este de domeniul feminităţii, pentru că noi suntem formaţi sentimental-erotic-apeti

16. Am fost multă vreme tentat de o analiză a spiritualităţii poporului român (ceva în genul: reprezentarea sacrului în spiritualitatea românească, însoţită, evident, de consecinţele ei de mentalitate) în care există această dimensiune psihanalitică, a diferenţei dintre iubirea maternă necondiţionată şi iubirea paternă, pentru ceea ce faci. Poporul român mi se pare, ca popor, lipsit de ceea ce psihanaliza numeşte supraeu. Supraeul, consecinţa iubirii paterne condiţionate, a iubirii-pentru-merit, este instanţa castratoare, dar este şi legea, instanţa morală, instanţa responsabilizatoare. Absenţa supraeului este consecinţa unui exces de iubire maternă şi a unui deficit de iubire de tip patern. Modelul familiei româneşti este de tipul „doamnei Chiajna”, al femeii puternice, care produce un matriarhat spiritual peste raporturile de forţă instalate, destul de violent la noi, de

masculinitate. Familiile româneşti sunt în mod forţat feminizate spiritual. În aceste familii, socializarea copilului se petrece preponderent, dacă nu exclusiv, în temeiul iubirii materne, care funcţionează de-responsabilizând, pentru că „suntem iubiţi indiferent ce facem", suntem iubiţi pur şi simplu pentru că existăm. La nivel de mase, iubirea maternă este cea care modelează stilul de raportare specific românesc la ceilalţi, la alteritate, impunând ideea că „numai ceilalţi sunt vinovaţi" sau că „numai ceilalţi sunt răi", disculpând egoul nostru. E adevărat că astfel se construieşte în planul psihicului individual o foarte bună şi inocentă imagine de sine, care dă un avantaj extraordinar la integrarea românilor în alte tipuri de culturi şi civilizaţii. Românul se descurcă neaşteptat de bine în străinătate, pentru că vine cu o bună imagine de sine pentru a intra **într-**un joc social cu reguli bine stabilite. Dar în absenţa unui model accentuat al iubirii paterne, propria cultură şi civilizaţie este lipsită de rigurozitatea necesară regulilor unui bun joc social, general avantajos. (Desigur, aici intervine şi o puternică dimensiune religioasă: faptul că, în pofida a ceea ce se crede de obicei, poporul român **s-**a născut gnostic, nu creştin, cum am încercat să explic altundeva.)

17. Jung propunea un alt model, cel al individuaţiei: la început să iubim în femeie *femeia*, în generalitatea ei, şi abia mai târziu să ajungem să iubim *o femeie*, în unicitatea ei. Ideea romantică a lui Balzac este inversă: el susţine că pe prima femeie o iubim în totalitate ca pe *o femeie* şi abia după aceea ajungem să iubim *femeia* sau *feminitatea* din**tr-**o femeie, în generalitatea ei. E destul de greu de decis teoretic între cele două perspective care se opun, cu atât mai mult cu cât mai putem adăuga astăzi o diferenţă de gen: bărbaţii sunt interesaţi în tinereţe de erotism şi mai târziu de persoana celei pe care-o iubesc, pe când femeile încep în tinereţea lor să fie mai întâi interesate de personalitatea celui pe care îl iubesc şi mai târziu de erotism. Probabil că diferenţa este mai degrabă o chestiune de istorie existenţială individuală decât de structură general umană şi chiar că sunt mai multe variante ale combinatoricii decât acestea două: sunt posibile nu numai senzualităţi incipiente şi pocăinţe târzii şi, invers, asceze iniţiale şi senzualităţi târzii, dar şi constanţa atitudinii sau constanţa alternărilor atitudinii. Dacă am căuta un principiu general de evoluţie, atunci cazurilor individuale de iubire, aşa cum sunt ele tratate romanesc, dar şi celor existenţiale, li **s-**ar potrivi mai degrabă regula

care este cea a evoluției iubirii în Occident: la început nu iubim femeia, ci iubim iubirea sau ne iubim pe noi, pentru ca spre sfârșitul vieții să iubim mai degrabă pe celălalt în persoana lui.

108

tiv în această mașinărie comunitară a familiei și modelul profund al iubirii este pentru noi iubirea necondiționată a mamei, adică iubirea pentru a fi, nu pentru a face sau pentru a avea. De aceea, cu toții, indiferent de gen, căutăm, în spatele iubirii tatălui, iubirea mamei.

Iubirea condiționată, motivată de ceea ce faci, a tatălui, este o formă primă și mascată a raporturilor de forță. Ea este o primă apariție în ontogenia fiindului care suntem a luptei (de tip hegelian) pentru recunoaștere. Această iubire paternă, condiționată, este de fapt o formă efeminată, o aducere în iubire a raporturilor de forță, este o formă afectuoasă de recunoaștere. Pe când iubirea maternă, cea care ne spune: „ființa ta este aceeași cu ființa mea", devine sursa tuturor empatiilor noastre sentimentale și modelul erotismului unitiv din miezul iubirii-pasiune. De aceea modelul ultim al iubirii rămâne un model feminin, nu unul masculin.

Problema modernității a încetat să fie aceea a relațiilor de înrudire, respectiv a sexualității dependente de consecințele sociale ale nașterii. Ceea ce constituie modernitatea sunt relațiile de schimb și așa cum o sexualitate de naștere susținea relațiile de înrudire, iubirea-pasiune susține relațiile de schimb **într-***o zonă în care ele nu se susțin altfel: aceea a familiei. În schimb, selecția partenerilor care constituie o familie, un cuplu, nu mai revine sistemelor de înrudire supravegheate colectiv, ci opțiunilor sentimental-erotic-apetitive individuale. Consecința acestei treceri de la codificarea unui schimb sexual care susține relațiile de înrudire la iubirea-pasiune, ca o economie a darului care resemnifică pe unități sociale limitate economia schimbului, este profundă și neașteptată, dar anticipată de calitatea feminină a tipului de iubire pe care Occidentul l-a inventat: în pofida aparenței, în societatea în care noi trăim, nu bărbații sunt cei care schimbă între ei femeile după sistemul atitudinilor codificate pe care le implică înrudirea; de fapt, unul din secretele subtile, dar evidente ale lumii în care trăim este faptul că femeile sunt cele care-și trimit, ca niște mesaje de iubire, bărbații unele altora.*

Cum **s-***a petrecut această schimbare? în simultaneitate cu apariția, instalarea și metamorfozele iubirii-pasiune în Occident și ale*

individualităţii subiective raţionaliste a modernităţii. „Inventarea maternităţii", ca o consecinţă a creării căminului în Occident la sfârşitul secolului XV///18, *conferă o atotputernicie mamei iubitoare pe care generaţiile anterioare nu o cunoscuseră şi implică anumite consecinţe psihologice în ordinea diferenţierii genurilor. În acest context, mamele îi tratează pe cei doi copii diferenţiat, accentuând separarea, astfel încât fetele ajung la un simţ mai puternic al identităţii sexuale, sunt răsfăţate, dar au o mai slabă autonomie şi individuare, în vreme ce băieţii devin mai autonomi şi mai individualişti, reprimân***du-****şi emoţion-alitatea („băieţii nu plâng niciodată!"); ei au în general o personalitate compartimentată, în ultimă instanţă, este vorba* despre *mereu subliniatele diferenţe dintre competenţa comunicaţională a fetelor în ceea ce priveşte propriile emoţii, faţă cu competenţa instrumentală a băieţilor.*

De unde provine această schimbare? Am expus mai sus distincţia lui Fromm între iubirea paternă şi iubirea maternă. Iubirea maternă aparţine economiei daru

18. Vezi Anthony Giddens, op. cit., p. 44.

lui şi este absolută la fel ca şi iubirea lui Dumnezeu, există sau nu există, nu poate fi câştigată prin activităţi şi succese, cum se întâmplă cu iubirea paternă. Mama, la fel ca şi Dumnezeu, iubeşte pe cine iubeşte şi nu iubeşte pe cine nu iubeşte. Prin urmare, mama este cea care modelează în noi iubirea. Ne alegem cel mai adesea potrivit imaginii materne pe cea pe care o iubim, pentru că aşteptăm de la ea această iubire absolută, care se îndreaptă asupra noastră pur şi simplu pentru că existăm, nu pentru ceea ce putem face.

Pe de altă parte, mama este cea care ne educă la începutul vieţii mai ales în ceea ce priveşte corpul – hrana şi gusturile, igiena şi mirosurile, hainele şi look-w/. *Ea este cea care stabileşte cum trebuie să arătăm, cum să fim pieptănaţi, ce trebuie să purtăm* etc. *Atunci când o femeie alege sau se lasă aleasă de un partener, ea o face şi în funcţie de aceste calităţi care participă masiv la constituirea identităţii lui. Dar formarea unei perechi, a unui cuplu înseamnă licitarea şi punerea în comun a unor semnificaţii, adică formarea unei lumi comune şi a unei identităţi comune 19, ceea ce înseamnă schimbarea unora dintre caracteristicile care, prin educaţie maternă, constituiau identitatea respectivului bărbat. Bărbaţii sunt atenţi mai ales la stabilirea*

semnificaţiilor comune şi recurg cu naivitate şi disperare la definirea cuvintelor. Femeile însă ştiu că gustul, mirosul, asocierile coloristice şi asortările îmbrăcămintei sunt mai importante, pentru că definesc mai sigur şi mai în profunzime, adică mai temeinic, pentru că somatic, corporal, o identitate personală. Prin urmare, ele îşi doresc să schimbe aceste dimensiuni, oarecum concrete, legate de simţuri, ale identităţii personale a partenerului lor. Totodată, ele ştiu că dacă partenerul lor apare altfel decât în coerenţa vestimentară pe care ele au impus-o, dacă ceva, în mirosurile, gusturile sau asocierile coloristice şi asortările îmbrăcămintei este străin înseamnă că respectivul este orientat deja, fie şi inconştient cel puţin, spre altcineva, gusturile unei femei sau un alt model masculin. E unul din cele mai bune teste pe care ele le pot face, pentru că ştiu că schimbările de gusturi sunt o schimbare de identitate şi de opţiune. Tot astfel bărbaţii versaţi ştiu că cel mai bine pot atrage atenţia altei femei prin parfumuri, îmbrăcăminte sau look *şi că e preferabil să recurgă la gusturile unei femei (numai că acest consilier ar trebui ales dintre acele femei pe care persoana vizată le place).*

O femeie, cel mai adesea direct, dar şi prin intermediari, şi în primul rând mama, imprimă pe sufletul unui bărbat toate codificările somatice referitoare la gusturi, mirosuri, asocieri coloristice şi stiluri de îmbrăcăminte care-i asigură identitatea sensibilă, senzorială, concretă. Un astfel de bărbat devine forma masculină a unei anumite feminităţi. (E poate chiar ceea ce esoterismele au numit atât de misterios: „femeia internă".) în momentul în care toate aceste codificări sunt efectuate prin educaţie, bărbatul este gata, ca o scrisoare pusă în plic, să fie trimis unei alte femei.

19. Atunci când ne îndrăgostim ne străduim să ne schimbăm unii pe alţii pentru a construi o lume pentru doi. Multe iubiri se consumă însă numai în acest travaliu de edificare a unei lumi comune prin metamorfozarea celuilalt. Când se încheie transformarea, iubirea dispare şi ea consumată de efort sau anihilată de lipsa de interes a rezultatului. Îndeosebi femeile par prinse în acest efort: există probabil o capacitate educativă, o facultate a puericulturii pe care femeia simte nevoia să o exercite asupra bărbatului-copil.

care îl alege pentru a-l schimba parţial, pentru a-l ajusta la identitatea unei lumi comune. Această femeie optează pentru el aşa cum este codificat de femeia anterioară, mamă sau altcineva, îi place unul

sau altul dintre parfumurile cu care se dă şi îi plac o parte din hainele pe care le poartă. Dar dacă îl place, atunci va vrea să creeze o identitate comună cu el şi îl va schimba. Paradoxul este că după ce a făcut asupra respectivului toate schimbările pe care a dorit să le facă, fie pentru că a reuşit prea bine, fie pentru că a eşuat prea net, respectivul bărbat nu o mai interesează şi dacă are timp va căuta un alt bărbat. În momentul în care a operat toate schimbările asupra unui bărbat, acesta devine un fel de scrisoare terminată, cu semnătură, gata să fie pusă în plic şi transmisă altcuiva, altei femei. Bărbaţii ar trebui să ştie să reziste subtil în specificitatea lor concretă, să nu admită să fie schimbaţi în identitatea lor fără a păstra zone cu totul personale, intangibile şi capricioase, să contrarieze cu subtilitate aşteptările partenerelor în privinţa schimbării, să mai lase mereu ceva de schimbat pentru mai târziu.

*Prin urmare, acesta este unul din secretele evidente ale lumii în care trăim: femeile sunt cele care schimbă bărbaţii între ele, şi nu invers, cum era în societăţile arhaice şi tradiţionale şi cum se credea că este în continuare. Desigur, societăţile în care trăim sunt şi rămân în continuare intens masculine, chiar falocratice adesea. Relaţiile dintre bărbaţi şi femei sunt interactive şi, dacă nu simetrice, atunci asimetrice, cel mai adesea favorizând masculinitatea. Totuşi schimbarea pe care dorim să o evidenţiem aici prin***tr-****o uşoară exagerare de stil este reală şi este importantă pentru că se petrece la un dublu nivel. Putem spune, reluând în cheie rezonabilă cele spuse emfatic mai sus, că femeile „comunică" între ele prin intermediul aranjării şi rearanjării aspectelor somatic-senzoriale ale identităţii masculine mai mult ca oricând în trecut. Este poate uşor exagerat să spunem că ele scriu pe sufletul nostru, al bărbaţilor, misive şi le trimit una alteia şi că, de fapt, în spatele aparentei iubiri pe care ele o au pentru noi, nu fac decât să ţină una la cealaltă, şi nu la noi, noi nu servim decât ca purtători de mesaje secrete ale iubirii altora. Dar complicaţia de care* **s-***a ciocnit Freud atunci când a încercat să definească sexualitatea feminină este reală şi pare a fi şi aceasta: femeile sunt modelate în primul rând de iubirea maternă. Şi* **s-***a observat că, adesea, femeile nu sunt geloase, ci mândre de precedenta titulară a iubitului lor, încât putem crede că ele folosesc ochii bărbaţilor pentru a-şi oglindi în ei frumuseţea comparată cu frumuseţea celeilalte, pe care o admiră sau o plac, şi că femeile utilizează un iubit pentru a se identifica sau măsura cu imaginea iubitei anterioare. De vreme ce ochii sunt aceiaşi, iubitul devine punctul de sprijin pentru ridicarea imaginii*

de sine la nivelul imaginii celeilalte femei. Aici își află posibila rezolvare formula lui Kundera, potrivit căreia femeile nu țin la bărbații frumoși, ci la bărbații care au succes la femeile frumoase. Toate aceste caracteristici mai mult sau mai puțin speculate ale feminității devin dintr-odată mai semnificative datorită schimbării operate la un al doilea nivel. Într-adevăr, din secundară, intimitatea devine, odată cu democratizarea crescută și cu impunerea corporalității, tot mai importantă și, pe alocuri, decisivă. De aceea se poate spune, exagerând de dragul efectului, că, în contextul social pacificat în ceea ce privește conflictele de gen și în care senzualitatea primește o valoare crescută, totul se petrece ca și cum operatoarele schimbului social de parteneri ar fi femeile.

111

De la un punct încolo, această transformare a intimității sexuale, care privește în principal Occidentul și elitele sale, poate lua însă o întorsătură neașteptată. În conformitate cu paradigma cunoașterii, așa cum ne-o înfățișează enciclopediile occidentale, bărbații au sex, femeile au corp. Iar noile frustrări sunt legate mai degrabă de corp (metaforă) decât de sex (metonimie): interesul pentru corp este evident feminin. Odată cu corporeismul, imanența câștigă împotriva transcendenței, iar feminitatea pare să câștige împotriva masculinității. La femeie corpul întreg e sexual sau, mai corect, sexualitatea e difuză la dimensiunile întregului corp, nu se poate concentra asupra unui organ central în obținerea plăcerii, ci conduce la o investiție narcisiacă în propriul corp. De aceea marea problemă feminină, frică și dorință în același timp, este de a deveni femeie, de a fixa cât de cât sexualitatea metaforic difuză. De aceea ele au mai târziu nevoie de o confirmare susținută din partea partenerului pentru a-și alimenta propriul narcisism: au nevoie să fie mai mult decât iubite – să fie adorate! Dar felul în care se constituie, prin intermediul mașinii oedipiene, identitatea masculină îi face pe bărbați incapabili să răspundă atât cerințelor narcisiace, cât și celor erotice ale partenerelor. Din perspectiva raționalității instrumentale, care s-a detașat nu numai de tradiție și dogmă, ci și de emoție, pentru a deveni atributul masculinității, femeile au devenit iraționalul – capriciu sau chiar nebunie –, iar relațiile sociale cu temei emoțional, ca iubirea și ura, au fost considerate contrare eticii raționaliste universaliste, pentru că emoțiile sunt imposibil de evaluat operațional. Ca o consecință a privării timpurii de dragostea maternă și a raportării la iubirea paternă, simțul

masculin al identităţii de sine înclină spre autosuficienţă, autonomie şi atitudine instrumentală faţă de lume şi ajunge să mascheze sau chiar să nege dependenţa emoţională de femei. Pentru băieţi, nevoia sentimentală de iubire e modelată patern: nu pot iubi (emoţional) fiinţe egale, ci numai subordonate, nu sunt obişnuiţi să-şi exprime sentimentele, iar lipsa de comunicare îi duce adesea la furie şi violenţă. Ei văd în dragoste numai tehnici de seducţie sau cucerire, iar sex înseamnă episoade sexuale sporadice, legate mai degrabă de mecanismul puterii decât de identitatea emoţională. Pentru fete, sex înseamnă posibilitatea unui viitor scenariu romantic de căutare a destinului (ceea ce face atât de frecventate telenovelele!) şi a identităţii emoţionale. Acum ele nu mai trebuie să lupte pentru libertatea sexuală, pentru că dominaţia sexuală masculină a încetat practic să existe în Occident odată cu schimbările sociale şi politice şi cu difuzarea extremă a iubirii. Încă în modernitate femeile au primit dreptul de a administra transformarea pe care tot ele au iniţiat-o prin iubirea-pasiune, fără să aibă în acelaşi timp puterea reală socio-economică. Or, în lumea noastră postmodernă regresia falusului – supradimensionare simbolică a masculinităţii dominante, puterea conferită simbolic bărbatului de a domina femeia – la penis ar trebui să atragă după sine şi disoluţia atitudinilor şi comportamentelor indicate numai pentru bărbaţi. Normele sociale actuale occidentale permit femeilor o mai mare asemănare cu bărbaţii, decât invers. Travestiul masculin este stigmatizat, deşi psihologia nici măcar nu îl consideră perversiune. Iar refuzul masculinităţii – o atitudine ce începe să se răspândească – nu înseamnă neapărat opţiunea pentru feminitate. Anumite codări prealabile şi puterea totuşi dezechilibrată în continuare menţin diviziunea sexuală dual cel puţin simbolic. Bărbaţii au rămas însă, după cum rezultă din cercetările sociologice recente, rela

tiv separaţi de aceste transformări şi sexualitatea lor a devenit obsesivă şi adictivă. Sexualitatea masculină pare a evolua fie spre violenţă – şi este evident că sporturile extreme şi căutarea situaţiilor-limită înseamnă „căutarea adrenalinei" –, fie spre anxietate continuă. Astfel, pornografia reprezintă o refacere aparentă a puterii falusului; la fel violul. Violenţa masculină încearcă să deţină controlul sexual în condiţii de neadecvare şi nesiguranţă.20 De aceea, speranţa lui Anthony Giddens **într-***o relaţie pură bazată pe respect, egalitate şi*

independenţă pare să fie excesivă şi nemotivată atât pentru perechile heterosexuale, cât şi pentru cele homosexuale. Relaţia pură pare minată de numeroase turbulenţe, disensiuni (gay sau lesbiene) şi dependenţe. Acum există un abis emoţional între sexe; va putea fi el acoperit în viitor? Altă dată iubirea – mai ales iubirea-pasiune şi cea romantică – a funcţionat tocmai pentru a acoperi această diferenţă totală, această alteritate, care acum riscă să se adâncească, între masculin şi feminin. Anthony Giddens speră în „democratizarea intimităţii", adică scoaterea domeniului relaţiilor interpersonale de sub exercitarea asimetrică a puterii, dar recunoaşte că „realizarea unui echilibru între autonomie şi dependenţă e problematică". Suplimentar, fără a exagera diferenţele între homosexualitatea gay şi cea lesbiană, prima este incomparabil mai episodică decât a doua, astfel încât putem vedea refăcând-se diferenţele dintre o sexualitate structurată de putere şi una structurată de emoţionalitate. Oricum, în lumea economică, politică şi socială pare să continue încă patriarhatul, în vreme ce domeniul intimităţii, „căminul şi maternitatea" sunt apanajul femeilor conferit de modernitate; dar poziţiile şi rolurile sunt în profundă schimbare. E un fel de confruntare conformă modelului hegelian între relaţii de iubire, sau intimitate, şi lupta pentru recunoaştere (respectiv putere). De aceea sexualitatea postmodernă trimite cu şanse destul de egale nu numai spre transformarea intimităţii, ci şi spre separarea sexelor odată cu *disoluţia iubirii heterosexuale care le unea prin-tr-o semnificaţie pe care practicile sexuale actuale o găsesc cel puţin inutilă, dacă nu iluzorie sau chiar ideologică. Un refuz reciproc în masă de a juca vechile roluri de gen este o contrautopie în raport cu iubirea-agape sau cu relaţia pură de domeniul intimităţii care a devenit oricând posibilă.*

Amurgul iubirii-pasiune şi instalarea unei comunicări corporale senzuale

La începuturile modernităţii în Occident, subiectul a devenit tot mai vizibil sub forma individului raţionalismului contractualist. Prezenţa lui s-a manifestat în extinderea vieţii private în raport cu cea publică şi în lărgirea sferei intimităţii. În societăţile arhaice şi tradiţionale există un gen de pro

20. Sexul este asociat cu uşoara exercitare a forţei şi chiar cu o uşoară violenţă care ne reaminteşte că iubirea este legată de moarte, că Erosul şi Thanatosul sunt fraţi. Dar acum pare să predomine Thanatos-ul, violenţa, adrenalina, nu Erosul. Nietzsche, teoretician al

voinţei de putere şi al distrugerii vechilor valori, pare să triumfe în lumea noastră asupra lui Freud, receptat mai ales în prelungirea lui reichiană şi marcuseană. Violenţa pasiunii, a iubirii-pasiune, ar putea fi înlocuită de pasiunea violenţei şi la această variantă posibilă Giddens nici măcar nu se gândeşte.

113

prietate colectivă asupra oamenilor, asupra corpurilor şi sufletelor. Însă schimbul este o relaţie care are nevoie de termeni consistenţi şi deplin individualizaţi, de subiecţi (economici, juridici şi morali). La limită, în societăţile arhaice şi tradiţionale şi nu mai puţin în cele moderne, corpul este graniţa care delimitează faţă de ceilalţi suveranitatea persoanei. Dar chiar şi în societăţile arhaice şi tradiţionale, îndeosebi pentru rolurile sociale semnificative sunt trasate intervale spaţiale, distanţe rituale de apropiere simbolică. În modernitate, conform proiectului juridic şi politic, toţi oamenii devin suverani, respectiv, în înţeles principial şi literal, orice om devine o persoană politică şi, prin urmare, importantă simbolic. Odată cu individualismul raţionalist modern, împotriva asimetriei creştine dintre suflet şi trup se instalează egalitatea juridică şi politică între suflet şi corp: nu mai avem de-a face cu o populaţie de suflete, ci vorbim, corporal, despre cap de locuitor, egalând individul cu propriul trup. Consecinţa este extinderea consistenţei individului în raport cu grupul social şi a sferei subiective a intimităţii: graniţele corporalităţii le urmează pe cele ale intimităţii, iar intruziunile în această sferă sunt resimţite la fel de puternic ca şi violenţele corporale directe. În condiţiile schimbării raporturilor dintre public şi privat şi ale evoluţiei intimităţii ca o sferă protectoare a extensiei subiectului, spaţiul exerciţiului simbolic al puterii poate fi resimţit ca un spaţiu de încarcerare, iar dezvoltarea intimităţii poate conota comunitatea atavică drept promiscuă.

Prin urmare, ceea ce se schimbă în modernitate faţă de societăţile arhaice sau tradiţionale nu este numai semnificaţia iubirii, ci şi înţelesul violenţei21 şi violentării. Sensul precis în care ne interesează aici violenţa este cel al intruziunii în intimitatea unui subiect, al încălcării spaţiului său intim. Este ceea ce se întâmplă în cazurile de viol, de luare de ostatici sau de anchetare nu întru totul regulamentară, dar nici torţionară de-a dreptul – de genul scenariilor filmelor poliţiste în care anchetatorii îl presează pe acuzat, îi încalcă

teritoriul, stau excesiv de aproape de el şi uneori îl **îm**brâncesc etc. Victimologia studiază complicităţile paradoxale care apar între atacat şi atacator, faptul straniu că cel agresat pare să accepte atitudinea şi conduita agresorului. Ideea explicativă propusă de teoria „disonanţei cognitive" a lui L. Festinger (1957) este că individul occidental simte un disconfort psihic dacă **într-**o relaţie interpersonală apar elemente discordante în raport cu contextul respectiv şi încearcă să le modifice în aşa

21. Desigur, violenţa şi sexualitatea sunt departe de a se exclude. Etologia e cea care, spre exemplu, arată că între animale precum cerbul şi căprioara are loc o urmărire care seamănă cu o vânătoare în care cerbul învingător „cucereşte" căprioara; condiţia este însă aparenţa de violentare, fuga căprioarei; dacă ciuta se opreşte, atunci cerbul devine neinteresat şi se apucă să pască. Dar violenţa nu este prezentă numai în sexualitatea animală şi umană, ci şi în erotismul care a preluat**-**o pentru plăcere. Nu numai că iubirea este infuzată de hegeliana luptă pentru recunoaştere şi de tipologia sadicului şi masochistului, dar modernitatea târzie a mers până acolo încât a asociat iubirea cu figura vampirului, a lui Dracula.

114

fel încât să fie cât mai puţin incompatibile. Foarte simplu exemplificat: dacă cineva care îţi este dezagreabil te sărută **într-**un context în care nu poţi evita gestul sau protesta împotriva acestui gest, întrucât aparatul psihic nu suportă tensiunea neplăcută dintre faptul de a fi sărutat şi sentimentul dezagreabil produs şi nu poate schimba faptul, atunci schimbă sentimentul faţă de respectivul individ, făcâ**ndu-**l eventual mai puţin dezagreabil.22

Prin urmare, nu putem accepta subiectiv cu uşurinţă proximitatea altuia, străin, şi mai ales intruziunea lui în spaţiul nostru intim.23 Dar, conform „disonanţei cognitive", dacă cineva reuşeşte să pătrundă în spaţiul intim al altuia fără ca acesta să se poată opune **într-**un fel sau altul, pentru a evita discordanţa dintre cele două aspecte în mintea acestuia are loc o schimbare în ceea ce priveşte atitudinea faţă de intrus. Pătrunderea în spaţiul intim al cuiva îl predispune pe acesta la o construcţie psihică afectivă care să recupereze această violare a spaţiului lui intim. Or, sexualitatea presupune tocmai intruziunea destul de violentă în spaţiul intim. Pentru occidentalul care, pornind de la subiectivitate şi de la

raţionalismul individualist, a dezvoltat tocmai viaţa privată şi extinderea sferei spaţiului intim al corporalităţii, aceste violentări sunt insuportabile. Tocmai de aceea el are nevoie de o încărcătură psihică afectivă, de o tensiune emoţională intensă pentru a le putea accepta. Tensiunea emoţională a iubirii-pasiune este atunci pandantul, este sentimentul de sens contrar faţă de sentimentele de violentare dezvoltate de individualismul occidental, care le compensează sau le contrabalansează. Prin urmare, iubirea a apărut în Occident şi ca o permeabilizare a sferei extinse a corporalităţii simbolice a individului sau ca o contrapondere a intruziunii în spaţiul intim al subiectului pe care relaţiile sexuale o presupun. Individualismul raţionalist, contractualist plasează omul occidental **într-**o izolare suverană şi solipsistă, în modernitate, zidul care desparte subiectul de ceilalţi a crescut mereu, **s-**a îngroşat, a devenit efectiv un zid de apărare, de respingere, o barieră de potenţial care împiedică pătrunderea în spaţiul intim. Tensiunea emoţională a iubirii apare atunci şi ca un cost psihic necesar apropie

22. Este un joc între excesiva prezenţă a conştiinţei în viaţa noastră şi dorinţele inconştiente. Conştiinţa este un *Ne insager*, ea răspunde provocărilor şi nefamiliarului cu „nu". Dar dacă apelam mai întâi prin comportament şi gesturi la inconştient, dacă ne strecuram pe sub cenzura evident verbală a conştiinţei, puteam obţine câştig de cauză, pentru că inconştientul decide în cazuri-limită sau situaţii jenante înaintea conştiinţei, care va interveni ulterior doar cu un discurs justificatv.

23. Există o structură topologică a spaţiului în raport cu corpul nostru, nişte alveole, straturi succesive ale acceptării celuilalt. Spaţiul care defineşte zona contactului fizic este cel din intervalul de sub 15 centimetri. (Spaţiul în care acceptăm prietenii este între 15 şi 45 cm; cel destinat întâlnirilor prieteneşti şi oficiale este între 45 şi 122 cm; distanţa faţă de necunoscuţi, între 122 şi 360 cm, iar spaţiul public peste 360 cm.) Dar dacă şoldurile celor doi se ating la dans, spre exemplu, atunci între ei există destul de multă acceptare în spaţiul intim pentru a bănui că între ei „există ceva" (gluma ar spune: nu este nimic între ei **–** nici măcar o cămaşă de noapte).

rii între subiecţi tot mai izolaţi între ei şi în solitudinea lor suverană. Iubirea este în acest caz o construcţie **psiho**culturală

îndreptată împotriva excesivei izolări şi separări a subiecţilor.24

Prin urmare, iubirea-pasiune este o mediere a alterităţii care recunoaşte misterul ireductibil al celuilalt. Sau am putea spune că iubirea-pasiune este o comunicare prealabilă – dacă nu chiar un substitut – a comunicării sexuale sau corporale. O astfel de comunicare suprapusă existenţei şi cunoaşterii (gândirii) are ca model simbolul, pentru că numai el îngemănează un semnificant cunoscut cu un semnificat misterios. Însă iubirea de tip Don Juan şi iubirea romantică acceptă imanenţa alterităţii şi implicit o reducţie până la anularea misterului ei. Alteritatea îşi pierde dimensiunea existenţială, redusă fiind prin cunoaştere. Misterul nu este existenţial, el aparţine numai necunoaşterii şi este evanescent **într-**o comunicare ce mizează pe cunoaştere. În cele două forme succesive ale iubirii, cea donjua-nescă şi cea de tip romantic, cunoaşterea (gândirea) şi comunicarea se suprapun. Diferenţa priveşte numai finalitatea: în iubirea de tip donjuan cunoaşterea serveşte puterii, dominaţiei asupra celuilalt. În iubirea romantică – iubire care reia formula iubirii-pasiune în termenii decişi ai imanenţei, ai identităţii fundamentale cu celălalt şi ai unei cunoaşteri hermeneutice psihologic reconstructive a celuilalt – avem de-a face cu o construcţie din interior prin care alteritatea trece în acelaşi, în asemănător. Ideea alterităţii, aşa cum a fost preluată în cheia cunoaşterii, se întemeiază pe logică şi păstrează o anumită substanţialitate metafizică: identitatea termenilor e logică, iar alteritatea este relaţia logică a doua identităţi ca speciile aceluiaşi gen.

Dar actuala „dezordine amoroasă" revine comunicării, nu cunoaşterii, chiar dacă această comunicare fără rest este solventul alterităţii pe care o invocă atât de subtil. Noi l-am deformat pe Hegel atunci când am tradus în termenii cunoaşterii şi logicii o alteritate pe care el o definea în termenii relaţiei dialectice. În cheia comunicării, noul sens al alterităţii regăseşte intuiţia hegeliană a relaţiei. Pentru că această comunicare nu este identică cu cunoaşterea, adică nu este doar transmitere de informaţii, ci este totodată – şi chiar mai mult – relaţie: în comunicare nu cunoaştem, ci recunoaştem. Ea implică cel mai adecvat acum alteritatea, pentru că o comunicare între parteneri cu totul identici este redundantă şi nu este comunicare; ea presupune şi identitate, şi diferenţă, ceea ce defineşte *şi* alteritatea. În vreme ce cunoaşterea mizează pe identitate, pe asimilarea obiectului de către subiect, pentru comunicare existenţa diferenţei e vitală. Nu o diferenţă

indiferentă, şi niciuna care poate fi redusă la identitate, ci o diferenţă ca reală alteritate, care nu există decât în relaţia care

24. Dacă nu cumva separarea primă pe care a vrut să o acopere a fost cea dintre bărbaţi şi femei. Bărbaţii şi femeile diferă suficient de mult, sunt de fapt alterităţi unul pentru altul, în Occident, pentru ca apropierea dintre ei să fie imposibilă altfel în modernitate decât contrabalansată şi alimentată de tensiunea emoţională a ceea ce este iubirea.

116

Instituie termenii. A devenit evident că omul e lipsit de o esenţă prealabilă: aceasta se constituie pe măsură ce el trăieşte, prins în relaţiile existenţiale cu ceilalţi. Alteritatea este de gândit în sens riguros numai ca relaţie interpersonală care se constituie în limbaj.

Acesta este temeiul pentru o „ontologie a comunicării" care presupune lumi multidimensionale, lumi plurale, lumi paralele, adică medii de semnificaţie, ce devin pentru fiecare dintre euri o lume în decursul istoriei lor personale. Probabil că în cosmologie, fizică, matematică avem de-a face doar cu ontologizarea metodologiei. În comunicare, pentru că lumea este realitatea – mai mult sau mai puţin fantasmatică, cine ştie? – construită în semnificare, dimensiunile aparţin semnificării de care este capabil eul lumii noastre şi care atunci când îl întâlneşte pe celălalt poate construi lumi parţial comune – fals ar fi să fie identice, pentru că încetează comunicarea – ale prieteniei sau iubirii ori lumile disjuncte ale urii. Relaţiile de alteritate se statornicesc între oameni locuind în lumi de semnificaţie diferite, dar compatibile. Unicitatea nu e relevantă decât în termenii semnificaţiei, nu ai logicii universalului, particularului şi individualului, chiar dacă a fi altcineva (alteritatea) e relativ la a face altceva şi a avea altceva. Tot aşa, numai de aceea este posibilă uniformizarea prin diferenţă: paradoxul nu se rezolvă logic, ci comunicaţional, semnificativ. O prietenie, din perspectiva acestui înţeles al alterităţii, înseamnă a pune în comun o parte din lumi, la care să aibă acces amândoi. O iubire-pasiune înseamnă efortul de a construi o lume identică, împotriva obstacolelor ridicate de ceilalţi în faţa comunicării, aproximativ acelaşi lucru întâmplându-se şi în iubirea romantică, cu diferenţa că obstacolele sunt adesea mai degrabă interioare.

Iubirea-pasiune, aşa cum a fost ea elaborată, este fundamental

comunicare, dar, pentru a fi mai exacţi, o comunicare cu Absolutul. De aceea ea poate apărea acum, o dată ce alteritatea nu mai esteganz *Andere*, drept comunicare pură, detaşată de sexualitatea efectivă şi chiar de identitatea corporală ultimă. În această cheie a identităţii dintre iubire şi comunicare interpersonală poate fi înţeleasă noua moralitate comunicaţională a iubirii, care pretinde, filosofic, să nu plângi, să nu râzi, să nu deteşti, ci să înţelegi, dar mai presus de orice să-ţi păstrezi, dacă nu slăbită alteritate, măcar diferenţa ce te constituie ca individ. Adică, pentru a fi mai preciși, obligaţia de a considera perspectiva celuilalt ca o perspectivă diferită, pentru că în iubire pericolul nu este repudierea, ci identificarea. Devine mai actual ca niciodată sloganul lui Scott Fitzgerald: veghează ca niciodată personalitatea ta să nu se topească indistinct în personalitatea altuia, bărbat sau femeie. Păstrează-ţi alteritatea, diferenţa faţă de ceilalţi, individualitatea care întreţine fluxul procesului comunicării, adică iubirea însăşi. Alteritatea, diferenţa, individualitatea – totuşi nu unicitatea, care ar bloca principial comunicarea şi ar pune sub semnul întrebării iubirea!

În cheia comunicării, „cunoaşte-te pe tine însuţi" devine: „comunică cu tine însuţi", „iubeşte-l pe celălalt ca pe tine însuţi" înseamnă atunci „comunică cu celălalt ca şi cu tine însuţi". „Democratizarea intimităţii".

117

(Giddens) înseamnă „comunicare emoţională, cu ceilalţi şi cu şinele, **într-**un context de egalitate interpersonală", adică o comunicare care *mizează* pe diferenţe, în loc să le excludă. Problema azi nu priveşte atât polaritatea de gen între bărbaţi şi femei, cât comunicarea în condiţiile acestor diferenţe şi menţinerea ordinii sociale, respectiv a puterii în limitele unei combinatoriei conservatoare. Trebuie să putem comunica în continuare – e tot ce mai rămâne din tot sensul iubirii-pasiune. Însă „politica unei comunicări transgen" şi „acceptarea diferenţelor de gen" intervin în comunicare acum, când nu numai alteritatea, ci chiar şi diferenţele tind să dispară.

Chiar şi fără asemenea altitudini etico-filosofice, evidenţa temei comunicării în iubire este factologic netă. Tripleta ce defineşte iubirea odată cu debutul iubirii-pasiune – sentimentalitatea, sexualitatea şi dorinţa – este, în totalitatea formelor ei diferenţiate, comunicare, discurs verba125, dar şi limbaj corporal, transmitere de imagini,

fantasme, dar şi de gesturi. Este un exemplu banal faptul că publicitatea modernă a propus anunţuri matrimoniale – sau erotice – destul de repede în evoluţia ei comunicativă. Acum comunicarea generalizată din societăţile occidentale ne asaltează cu înscenări sexuale, corpuri rafinat prezentate, cu mărturisiri „neruşinate" în mass-media, sex la telefon, sex pe internet, costumul de neopren cu electrozi26, teledildoul… Prezentul iubirii este deja, pentru generaţiile tinere (între 20 şi 35 de ani), în comunicare, adică pe internet: 75% dintre internauţi accesează şi site-uri pornografice. Există dorinţa de a lega prietenii pe web sau a trăi poveşti de iubire virtuale. Internetul, în care Lisa Palac, editoarea lui *Future sex*, vede înainte de toate o maşină de flirtat şi o bursă a contactelor, va deveni locul viitor al intimităţii. Limbajul pe *chat* e mai direct, fără înfloriturii retoric-sentimentale şi fără ipocrizii. Cuplul de internauţi inventează scenarii erotice sau pornografice care evoluează interactiv. Pe internet ai identitatea pe care ţi-o declari sau asumi. Totuşi psihosociologii internetului cred că majoritatea răspund corect la întrebarea de gen – femeie sau bărbat? – pe internet. Ceea ce devine evanescent când se comunică fanteziile erotice este corpul. În acest sens, comunicarea nu face decât să ne izoleze şi decorporalizeze. Se crede că această „eliberare de corp" va conduce la o mai mare intimitate. Dar, după cum **s**-a văzut mai sus, corpurile par să fie încă separate în aşteptarea unor tehnologii care să le pună în comunicare (desigur senzual-sexuală). E adevărat însă că, deocamdată, pare să conteze mesajul, nu persoana – apropo de multele poveşti despre încurcăturile sentimental-erotic-apetitive pe care le produce internetul. „Faţa celuilalt" (Levinas) se transformă tot mai mult **într**-o

25. Folclorul, de altfel, spunea: „Urâtul din ce-i făcut?" /Din omul care-i tăcut. /Dragostea din ce-i făcută? /Din omul cu vorbă multă. /Zice una, zice alta, /Şi dragostea, iaca, i gata".

26. Paul Virilio invocă cercetări din Japonia pentru a construi un costum „senzitiv" cu ajutorul căruia poţi simţi corpul celuilalt partener de la distanţă. Devine astfel posibilă dragostea la distanţă, telesexul, cibersexualitatea, tehnofilia, adică a face dragoste cu o maşină, ca în *Noua Evă* a lui Villiers de Plsle Adam.

Imagine (Lucas D. Întrona): medierea electronică ne oferă o mai mare libertate în a negocia categoriile conform cărora eul şi-l însuşeşte

pe celălalt. Unul dintre internauţi spunea **într-**un interviu că pe internet poţi fi oricine doreşti să fii, oricine eşti capabil să fii; ceilalţi nu-ţi văd corpul, nu-ţi aud accentul; ceea ce ei văd sunt numai cuvintele tale, „ceea ce îi laşi să vadă”. Când comunicarea e mediată electronic, dar şi în alte ocazii de comunicare, corpul are numai identitatea unei presupuneri. Mijloacele electronice de comunicare nu permit identificarea nedorită. N-are importanţă cine e celălalt, important e să fie surprinzător atunci când îi scrii pe *chat*. Am putea fi ispitiţi de ideea că se revine la căutarea platonică a „sufletului-pereche” dacă n-ar fi mai degrabă vorba aici despre comunicare generalizată, în care iubirea îşi vădeşte esenţa ei relaţionară pură. Mai mult chiar, comunicarea electronică anonimă sau mascată pare să ţină de ceea ce în dorinţă este fantasmatic, de imaginar, fiind o manieră de a semnifica… Totuşi trebuie să admitem, urmând anumiţi psihosociologi ai internetului, că există o despărţire grijulie între cele două domenii: pe de o parte sexualitatea, multiplicitatea corpurilor şi preferinţelor de pe internet, iar pe de alta, cele din propria cameră. Dorinţa, cel puţin sensul ei de transgresare şi de fantasmă, pare să persiste, dacă nu să chiar revină odată cu generalizarea comunicării.

Dacă aşa stau lucrurile, întrebarea-cheie pentru destinul iubirii în Occident nu este: Cum de este posibilă iubirea fără sexualitate, chiar fără corp? pentru că esenţa iubirii-pasiune era chiar aceea de comunicare, de relaţie care, după modelul relaţiei de comunicare cu Absolutul, pune între paranteze corporalitatea (sexualitatea). Vom avea în vedere mai degrabă reversul: Cum de este posibilă sexualitatea fără iubirea-pasiune sau fără iubire în general? Cum se face că, în absenţa unei comunicări mediatoare de alteritate, de diferenţă subiectivă individuală, relaţiile intime, sexualitatea care presupune contact corporal intim nu sunt resimţite ca o violentare şi nu sunt respinse?

Odată cu descrierea actualei dezordini amoroase pare deja să existe un răspuns la această întrebare: explicaţia ar fi corporeismul, impunerea corpului. Afirmarea corporeismului în timpul nostru a părut să facă din corp înlocuitorul sufletului şi deci o ultimă instanţă a metafizicii. Asta cu atât mai mult cu cât în spatele corpului se află viaţa, un fel de principiu metafizic pentru politica şi etica celei de a doua modernităţii, pentru că este ultimul (deocamdată) avatar posibil al

dialecticii sacru-profan.27 Corpul, eliberat de dispreţul metafizicii, nu poate însă să deţină esenţa identităţii noastre. Aceeaşi paradigmă a modernităţii care îi permite impunerea îi neagă şi esenţialitatea în definirea identităţii sexuale a subiectului uman. Corpul devine numai un fel de semnificant absolut, un punct despuiat de determinaţii. De fapt „principiul" vieţii pare să fi trecut ca printr-o stre

27. M. Eliade, *Le Sacre et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, cap. IV, „Existence humaine etvie sanctifice".

curatoare prin pluralitatea corpurilor, actorii ei privilegiaţi, pentru a se revărsa în nuditatea ei fără determinaţii, adică „metafizică", pe scena comunicării generalizate. Şi cu atât mai mult cu cât principiul lumii de azi, tematizarea gândirii actuale este comunicarea, înţeleasă ca o construire a relaţiei, şi nu ca o informare.

Pentru o filosofie tradiţională, oficială şi academizantă, corpul rămâne încă prins în categorii metafizice şi adăposteşte în el „principiul" vieţii. Daraşa-numitele discipline socio-umane, care au venit să înlocuiască gândirea metafizică dinspre ştiinţă, au fost mai curajoase. Deja spre sfârşitul modernităţii clasice etnologia a vorbit cu detalii despre tehnicile corporale şi a descris corpul ca un produs cultural. Chiar dacă anticipat de simbolismul religios în general şi mai ales de cel astrologie şi alchimic în care discursul imersează corpul într-un limbaj simbolic, psihanaliza a fost cea care a dus până la capăt această dezvoltare, propunând ideea subtilă a corpului de limbaj, atunci când Freud a observat că paralizia isterică se petrece nu după sistemul nervos fiziologic, ci după descrierea *ad litteram* în limbaj a corpului.28 Abia după revizuirea lacaniană a psihanalizei a devenit însă evidentă replica alternativă la biologismul conţinut în psihanaliză: corpul uman trebuiegindit ca un corp de limbaj.

Şcoala de la Palo Alto şi antropologia comunicării au continuat aceste descoperiri, propunând implicit formula corpului ca limbaj.29 Ceea ce înseamnă că perspectiva se inversează: ontogenetic şi filogenetic trebuie să concepem corpul, şi nu sufletul, ca punct de plecare al comunicării. Tema, cu un uşor iz metafizic, comunicare şi corp (aplicabilă iubirii-pasiu-ne, iubirii de tip Don Juan şi iubirii romantice) se inversează şi devine: corp şi comunicare, adică dă prioritate trupului în constituirea comunicării.30

Interacţiunea corporală copil-mamă este forma primă de

comunicare şi soclul pe care se elaborează toate celelalte forme. La începutul oricărei

28. Vezi S. Freud, „Enewurf einer Psychologie für die Neurologen", în *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London, Imago Publishing, 1950. Freud analizează la Salpêtrière paraliziile atipice ale istericilor. El constată că istericii fac paralizii prin proiecţie sau prin reprezentare care ignoră anatomia medicală a sistemului nervos. Corpul, în paraliziile isterice, este omogen limbajului, adică simbolic. El funcţionează după raţionamente de tipul celui al Elizabethei von R.: „Asta nu poate merge aşa", care nu o spune direct, ci paralizează. Adică se ajunge la un simptom care analizat fiziologic e pur şi simplu misterios, pentru că paralizia se produce fără leziuni nervoase şi după limbajul cotidian. În plus pacienţii au un aer de neaşteptată plăcere acolo unde medicii se aşteaptă să **în**tâmpine neplăcere sau chiar durere.

29. Vezi, spre exemplu, Erving Goffman, *The presentation of seif în eveiyday life*, New York, Doubleday Anchor, 1959 şi Michael Argyle, „Verbal and non-verbal communication", în *Comnmnication Studies*. *An Introductory Reader*, edited by John Corner and Jeremy Haw-thorn, London, New York, Melbourne, Auckland, Edward Arnold A division of Hodder & Stoughton, 1989.

30. Între altele, aşa se rezolvă cazul paradoxal al americanei Keller, care, oarbă şi surdo-mută din naştere, ajunge să scrie totuşi poezii. A învăţat limbajul prin contact corporal cu instructoarea ei.

120

existenţe umane există o primordialitate a gesturilor faţa de limbajul verbal, pentru că relaţia e prealabilă conţinutului comunicării, enunţarea este prealabilă enunţului. Pe această relaţie primordial corporală, societatea vine să-şi construiască sensurile şi semnificaţiile. Odată cu corporeismul actual, cu răsturnarea relaţiei asimetrice suflet-corp şi impunerea relaţiei, tot asimetrice, corp-suflet, apare noua temă: corp şi comunicare şi deschiderea spre comunicare corporală sau „nonverbală", spre „limbaj corporal".

Creştinismul a vorbit de un suflet întrupat sau trup însufleţit, acesta devenind punctul de plecare pentru iubirea-pasiune sau iubirea romantică, ambele forme ale comunicării interpersonale. Acum ar trebui să spunem: suflet trupesc, întrupat nu atât în sensul unei spiritualizări, cât pentru a semnifica faptul că trupul este un corp de

limbaj. Consecinţele nu se lasă aşteptate nici în ceea ce priveşte definirea genului – o identitate care rezultă în mare parte din codificarea de limbaj a corpului –, nici în redefinirea iubirii ca erotism sau sexualitate. Foarte mult din ceea ce este noua sexualitate aparţine unui nou tip de comunicare. Suntem imediat tentaţi să ne amintim de poziţiile şi tehnicile corporal-erotice asiatice şi de gheişe. Dar nici erotismul sau sexualitatea occidentală nu este departe de comunicare sau semnificare dacă din limbajului său corporal avem în vedere un gest înalt semnificativ cum este, spre exemplu, mângâierea. Comunicare mai subtilă şi mai paradoxală decât **s-**ar crede, pentru că întâlneşte conştiinţa altuia prin intermediul, de altfel exclusiv, al corpului său. Întâlnind pe altul prin corpul lui, se reîntoarce ca o altă conştiinţa la propriul corp. Este motivul pentru care iubirea reuşeşte să îndepărteze pudoarea, să plaseze propriul corp dincolo de ruşine. În marile iubiri-pasiune, sufletul îmbracă trupul ca în mistica religioasă, unde simpla dialectică a sufletului încorporat sau a corpului însufleţit este depăşită. Diferenţa este numai că în sexualitatea din modernitatea noastră târzie şi din postmodernitate corpul îmbracă sufletul. Or, corpul este de limbaj şi se manifestă ca limbaj, ceea ce înseamnă capacitate proprie de a emite mesaje, de a intra în comunicare.

Iubirea a fost inventată ca o formă de comunicare interpersonală şi **in**tergen, care precedă altă comunicare, cea corporală, Iubirea-pasiune face să comunice pulsiunile subiectului, pe cale, odată cu aceasta, de a se naşte de sub carapacea rolurilor, cu Absolutul, adică le eliberează de sub tăcerea pe care **Le-**o impusese societatea. Desigur, ele existau, dar în exteriorul culturii, religiei, în zonele violenţei şi anomiei. Iubirea-pasiune le introduce însă în câmpul simbolic şi astfel subiectul poate apărea în epistema modernităţii. Iubirea de tip Don Juan este una în care ceea ce contează este puterea dorinţei individului asupra propriului eu, astfel încât partenerul lui poate să-l domine şi să-l manevreze **într-**un registru din care aparent puterea era tocmai exclusă. Este iubirea-pasiune văzută de la celălalt capăt, de către un ins burghez. Iubirea romantică este o iubire în care acelaşi individ burghez face rapel la iubirea-pasiune, dar seducţia se datorează alterităţii.

noul Absolut cu care, situat în imanenţă, individul raţionalist doreşte să intre în comunicare. Într-adevăr, în imanenţă alteritatea

devine Absolutul. Dardacăşi corpul este de limbaj şi se manifestă ca limbaj, atunci totul este comunicare: iubirea simbiotic-corporală păstrează, în pofida aparenţei contrare, calitatea iubirii în general. E o comunicare corporală care scapă registrului sistemelor de semnificare constituite ale limbii, dar se instalează în registrul corpului de limbaj şi al corpului ca limbaj.

Atunci când aveam un codaj sufletesc, textul era iubirea-pasiune, comunicarea sufletească, iar subtextul era erotismul, sexualitatea; acum, când avem un codaj corporal, textul este erotismul, sexualitatea, iar subtextul este comunicarea corporală. Pentru iubirea-pasiune, Celălalt era sufletul apropiat mie, un alt eu însumi, iar corpul era altul. Pentru sexualitatea postmodernă – în care, după o cunoscută spusă, corp la corp nu scoate ochii –, Celălalt este corpul, iar Altul este sufletul. Paradoxul face ca sufletele mai asemănătoare unele cu altele să fie mai departe unele de altele decât corpurile aceloraşi indivizi. La începutul secolului, sociologul german Simmel observase că te confesezi cu mai mare sinceritate şi uşurinţă unui străin decât celui apropiat. Aceasta este explicaţia opţiunii pentru sexul ocazional (*casually sex*) ca formă a comunicării corporale – e adevărat, mai există şi influenţa modelului homosexualităţii masculine –, cel mai îndepărtat sufleteşte, respectiv cel căruia poţi să-i ignori sufletul, codajul, textualitatea conştiinţei, putând deveni uşor apropiat corporal. Mai profund: opoziţia de codificare creştină suflet-corp, care devalorizează corpul, face ca, îndată ce corpul este valorizat, să refuzăm sufletul. Pulsiunea corporală îşi ia revanşa faţă de cenzura sufletească. Apare un refuz faţă de cel care aparţine aceluiaşi cod sufletesc – similar cu disoluţia sau refuzul comunităţii, al familiei – în favoarea străinului faţă de care te poţi confesa, te poţi descărca, pentru că, neaparţinând aceluiaşi cerc de codaj, nu te poate judeca, nu te poate inhiba, aşa cum seamănul tău ar putea-o face şi, în virtutea regulilor codului, o face. Perechile ajung cu greu în iubirea-agape şi în iubirea-pasiune – şi în general foarte rar în căsniciile clasice, tradiţionaliste – să-şi „dezlănţuie" corpul, sexualitatea, nu pot obţine desituarea, ieşirea, transa. De aceea se practică disimularea în identităţi fictive, incognito-ul electronic care permite ieşirea din identitatea fixată socio-economic şi politico – (religioso) moral. Aici nu dispare subiectul, ci unitatea lui clasică, coerenţa lui morală tradiţională care aparţine cenzurii sau codajului sufletesc; el devine o pluralitate de

poziţii şi o discontinuitate de funcţii, este cu alte cuvinte dispersat din situarea lui modernă în pluralitatea pulsională a corpului. Această dispersie în multiplele faţete ale sinelui se potriveşte diversităţii mai degrabă corporale decât sufleteşti a celorlalţi cu care intră în relaţii. Pluralitatea eului este consecinţa rolurilor diferite născute din relaţiile cu ceilalţi. Nu neapărat devenim alţii: ne facem că suntem alţii, ne prefacem cu mai mult succes şi cu mai multă consistenţă pentru că eliziunea identităţii facilitează relaţiile, legăturile multiple. Or, peste tot în aceste identităţi plurale şi difuze

singura identitate fixă şi aparent universală, ca altă dată nemuritorul nostru suflet, o conferă corpul. Oamenii arhaici au intrat în relaţii cu identităţi oarecum naturale; apoi, pe măsura evoluţiei, relaţiile sociale au devenit tot mai puternice, **într-**un mod din ce în ce mai complet şi mai subtil. Societatea ajunge să nu mai aibă nevoie să ne identificăm în rolurile noastre decât în calitate de corpuri; restul îl pot face sistemele ei de semnificare şi administrativ**-**politice.

Se naşte o nouă formă de comunitate sau, mai exact de socialitate, propusă de societatea de consum care ne**-**a învăţat impostura: să părem ceea ce nu suntem pentru a ne elibera de ceea ce suntem. Dar această impostură şi**-**a schimbat sensul **–** ea nu este o inadvertenţă socială, ci o identitate care se face în profitul proteismului corporal. Dorinţa vrea să ne eliberăm din finitudinea existenţei, înscrisă în cadrul textului codat cultural care este identitatea noastră. Relaţia dintre identificare în temeiul unui cod cultural**-**moral şi transgresarea codului este invers proporţională: cu cât mai mică este identificarea în temeiul respectivului cod, cu atât mai mare poate fi transgresarea acestuia. O mai restrânsă identificare înseamnă o mai mare transgresare a codului simbolic pe care se bazează individualitatea, favorizând astfel eliberarea imaginarului, fantasmaticului. Evitând să se identifice înainte de a acţiona, lasă acţiunea şi, în spatele ei, relaţia în care intră să**-**l identifice.

Iubirea a devenit comunicare, iar comunicarea a devenit comunicare corporală. Iubirea convergentă sau simbiotic**-**corporală face ca orice comunicare să pornească de la corp, nu de la suflet, ca în iubirea**-**pasiune. Iubirea începe să semene cu sexualitatea rituală pe care ne**-**am obişnuit să o atribuim unui Orient extrem, Thailandei sau gheişelor Japoniei. Dar este numai aparent un ritual, pentru că este

eliberat de orice alte semnificaţii decât acelea ale bunei sale funcţionări. E o comunicare corporală care-şi măsoară eficienţa, ca să nu spun autenticitatea, în plăcerea produsă sau obţinută. Odată cu aceasta înfloresc şi noile dorinţe, care, deşi nu le mai putem numi adecvat metafizice, nu sunt mai puţin dorinţe de Absolut: dorinţa plăcerii absolute sau narcisismul absolut, adresat propriului corp ori chiar, mai metafizic de data aceasta, corpului în general, ca semnificam absolut. Amurgul iubirii înseamnă, ca pentru orice formă culturală, amurgul unui anumit tip de comunicare, de discurs şi de vocabular, dar şi emergenţa altora, care, oricât de diferite ar fi, nu pot scăpa, prin însăşi calitatea lor de limbaj, dorinţei de Absolut.

123

CUPRINS

Ghid de lectură la scenariul teoretic al unui fost curs… 5
Iubirea în limitele unei ontologii hermeneutice a detaliului… 7
Pasiunea iubirii şi iubirea pasiunii… 17
Naşterea iubirii-pasiune… 17
Tristan, Isolda şi dualismul catar: „a iubi iubirea".
Înseamnă „iubire reciprocă nefericită"… 20
Excurs: Structura iubirii-pasiune ca sursă de „sfaturi practice"… 32
Iubirea-pasiune, disoluţia relaţiilor de înrudire medievale şi apariţia subiectului ca subiect al dorinţei… 33
Stă PÂNUL, SCLAVUL ŞI IUBIREA… 39
Don Juan şi teoria spinoziană a dorinţei… 39
Dorinţa triunghiulară: iubirea, mediatorul, stăpânul şi sclavul… 47
Excurs: Fenomenologia iubirii ca dorinţă triunghiulară… 52
Dorinţa de a fi dorit… 57
Mitul lui Oedip ca mit al iubirii… 57
Dorinţă şi sexualitate… 61
Teoria psihanalitică a seducţiei generalizate ca nou model al iubirii:
seducţie şi putere, seducţie şi alteritate romantică… 69
Excurs: Seducţia romantică şi economiile schimbului, darului şi furtului… 73
Excurs: Pluralitatea eului, iubirea ca lovitură psihică de statu-quo şi temeiul ontologic al geloziei… 79

Viitorul unei „amintiri din paradis” În epoca simulacrelor… 87
Noua mitologie: sexualitate şi „experienţa morţii apropiate”, ecologism şi corporeism… 87
Iubirea-pasiune premodernă şi sexualitatea postmodernă:
de la semnificat la simulacru… 93
Excurs: Inversarea paradigmei de gen de la masculinitate la feminitate… 101
Excurs: Feminizarea Occidentului
— Unul din secretele evidente ale lumii în care trăim… 107
Amurgul iubirii-pasiune şi instalarea unei comunicări corporale senzuale… 113

COLECŢIA BALCON

Hannes Bohringer *în căutarea simplităţii*: *o poetică*	14 x 23 cm	80 pag.	10 0.000 lei	ex.
Thierry de Duve – *În numele artei*: *pentru o arheologie a modernităţii*	14 x23 cm	11 2 pag.	11 0.000 lei	ex.
V. Harlan, R. Rappmann, P. Schata – *Plastica sociala*. *Studii despre Joseph Beuys*	20 x 24 cm	16 0 pag.	21 0.000 lei	ex.
Vilem Flusser – *Pentru o filosofie a fotografiei*	14 x 23 cm	12 8 pag.	15 0.000 lei	ex.
Thierry de Duve – *Kant după Duchamp*	14 x 23 cm	36 0 pag.	26 0.000 lei	ex.
Völker Harlan – *Ce este arta*? *Discuţie-atelier cu Beuys*	20 x 24 cm	12 0 pag.	21 0.000 lei	ex.
Boris Groys – *Despre nou*. *Eseu de economie culturală*	14 x 23 cm	15 2 pag.	16 0.000 lei	ex.
Aurel Codoban – *Amurgul iubim De la Iubirea-pasiune la comunicarea corporală*	14 x 23 cm	12 8 pag.	15 0.000 lei	ex.

COLECŢIA PANOPTICON				
Jacques Derrida –(*Ex*) *poziţii*	14 x 23 cm	80 pag.	11 0.000 lei	ex.
Paul Virilio – *Spaţiul critic*	14 x 23 cm	96 pag.	11 0,000 lei	ex.
Ciprian Mihali – *Anarhia sensului*	14 x23 cm	12 8 pag.	11 0.000 lei	ex.
Jean Baudrillard – *Paroxistulindiferent*	14 x 23 cm	96 pag.	11 0.000 lei	ex.
Claude Karnoouh – *Adio diferenţei*	14 x23 cm	18 0 pag.	11 5.000 lei	ex.
Gerard Granel – *Despre universitate*	14 x 23 cm	12 4 pag.	10 0.000 lei	ex.
Gilles Deleuze – *Foucault*	14 x 23 cm	12 4 pag.	12 0.000 lei	ex.
Peter Sloterdijk – *În aceeaşi barcă*	11 x19 cm	64 pag.	75. 000 lei	ex.
Peter Slocerdijk – *Dispreţuirea maselor*	11 x19 cm	80 pag.	75. 000 lei	ex.
Bogdan Ghiu – *Evul media sau omul terminal*	14 x23 cm	15 6 pag.	11 0.000 lei	ex.
Jean-Christophe Bailly, Jean-Luc Nancy-*Compărem*. *Politică la viitor*	11 x19 cm	92 pag.	65. 000 lei	ex.
Jean-François Lyotard – *Condiţiapostmodernă*	14 x 23 cm	10 0 pag.	15 0.000 lei	ex.
Michel Foucault-*Biopolitică şi medicină socială*	14 x 23 cm	14 8 pag.	17 0.000 lei	ex.
ÎN AFARA COLECŢIILOR				
Jean-François Lyotard – *Inumanul*	13 x 20 cm	20 0 pag.	15 0.000 lei	ex
Sarah Kofman – *Respectul pentru femei*	13 x 20 cm	10 8 pag.	11 0.000 lei	ex

Remi Brague – *Europa, calea romană*	13	x 20 cm	18 2 pag.	12 0.000 lei	ex
Karen Armstrong – *Islamul, o scurtă istorie*	14	x 23 cm	17 6 pag.	15 0.000 lei	ex
Jean-Luc Nancy – *Experienţa libertăţii*	13	x 20 cm	21 2 pag.	15 0.000 lei	ex

Comandă prin poştă – reducere de 1 5%

Comandând minimum 5 titluri publicate de Editura IDEEA, beneficiaţi de 25% reducere şi deveniţi automat membru al clubului de carte IDEEA.

Str. Paris 5 – 7, 400125 Cluj; tel.: 0264 – 594634, fax: 0264 – 431603; e-mail: editura ide.ro www.ideea.ro/editura

Aurel Codoban (n. 1948) a urmat studii de filosofie la Universitatea „Babeş-Bolyai" (1967 – 1972) unde va deveni asistent (1972 – 1990), iar apoi conferenţiar şi profesor. Susţine cursuri de *Filosofia religiilor*: *religiozitate postmodernă*; *Semiologie şi hermeneutică* (*Teoria semnelor şi interpretării*); *Hermeneutica iubirii*, *Corp*, *gen şi comunicare*. Cărţi publicate: *Repere şi prefigurări*, 1982, (Premiul pentru Eseu 1983); *Structura semiologică a structuralismului*, 1984; *Filosofia ca gen literar*, 1992; *Introducere în filosofie*, 1995; *Sacru şi ontofanie*, 1998 (Premiul Academiei Române 2000); *Teoria semnelor şi interpretării*, 2001 (Premiul pentru *canea* de filosofie a anului a Fundaţiei Culturale Dacia); a coordonat: *Postmodernismul*. *Deschideri filsofice*, 1995.